ادبیات ۲

دلائل الاعجاز فی القرآن

اسراری در نحو و فن بلاغت

شیخ عبدالقاهر جرجانی
متوفی ۴۷۱ هـ ق

ترجمه، تلخیص و تحلیل
اشعار و شواهد
دکتر سید محمد رادمنش




انتشارات شاهنامه پژوهی

شابک ۲-۳۹-۷۷۵۵-۹۶۴
۳۸۰۰ تومان

به نام خداونـد جان و خرد

جرجانی، شیخ عبدالقاهر. ــ ۴۷۱ق.
دلائل الاعجاز فی القرآن: اثری در نحو و فن بلاغت / عبدالقاهر جرجانی؛ ترجمه و تلخیص و تحلیل اشعار و شواهد محمد رادمنش. ــ اصفهان: شاهنامه‌پژوهی. ۱۳۸۳. ۴۰۰ ص.
ISBN: 964-7755-39-2
چاپ قبلی: آستان قدس رضوی، موسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸.
فهرست‌نویسی بر اساس اطّلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۳۸۹ـ۴۰۰.
۱. قرآن ــ مسائل ادبی. ۲. قرآن ــ اعجاز. الف. رادمنش، محمد، ۱۳۰۶ ــ مترجم. ب. عنوان.
۲۹۷/۱۵۳ PB ۸۲/ج۴د۸۰۴۱
۱۳۸۳
کتابخانهٔ ملّی ایران ۸۳ـ۳۸۱۴۶م

دلائل الاعجاز
فی القرآن

اثری در نحو و فنّ بلاغت

شیخ عبدالقاهر جرجانی
متوفی ۴۷۱ هـ.ق.

ترجمه، تلخیص و تحلیل

اشعار و شواهد

دکتر سید محمّد رادمنش

گروه زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه تهران

۱۳۸۳

دلائل الاعجاز
فی القرآن

اثری در نحو و فنّ بلاغت

شیخ عبدالقاهر جرجانی
متوفیٰ ۴۷۱ هـ.ق.

ترجمه، تلخیص و تحلیل اشعار و شواهد

دکتر سیّد محمّد رادمنش
گروه زبان و ادبیّات فارسی دانشگاه تهران

چاپ اوّل ۱۳۸۴
شمارگان ۲۲۰۰
طرح و اجرا انتشارات شاهنامه‌پژوهی
لیتوگرافی و چاپ و صحّافی سازمان چاپ و انتشارات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

گروه انتشارات شاهنامه‌پژوهی
مهندس مصطفی جیحونی، مژده کاظمی، الهه وفائی
مدیر فنّی: مهندس مهیار جیحونی

آدرس پستی:
اصفهان، چهارباغ بالا،
خیابان شریعتی، بن‌بست مسعود، کاشی ۱۴۶، انتشارات شاهنامه پژوهی
پست الکترونیکی: info@Shahname-Pezhoohi.com

این کتاب با حمایت و مشارکت معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ شده است.

ـ فهرست اجمالی کتاب

نشانه‌های اختصاری در حاشیه‌ی کتاب

ش ـ نشانه برای اشارات ناشر (سید محمّد رشید رضا).

ح ـ نشانه برای یادداشت‌هایی که استاد عبده ضمن تدریس کتاب اضافه نموده است.

م ـ نشانه برای توضیحات مترجم بر اساس مأخذ مطالبی که دکتر رضوان دایه و دکتر فایز دایه در حاشیه‌ی تحقیق خود (سال ۱۴۰۳ هـ.ق.) آورده‌اند.

۱

مقدّمه‌ی مترجم

اهل تحقیق و پیشروان علم و ادب می‌دانند که ترجمه‌ی یک متن تخصّصی که از اندیشه‌ی ادیبی بلیغ و نکته‌سنج و عالمی دقیق‌النّظر به رشته‌ی تحریر درآمده است چه مایه دشواری‌ها دارد و علاوه بر لزوم آگاهی کافی چه اندازه زحمت و دقّت می‌طلبد تا روح معانی لطیف و دقیق یک مبحث علمی را از افق عالی آن به قالب زبان دیگر به صورتی فصیح درآورد.

اَهمّ این دشواری‌ها آن است که مترجم باید خود در ابتدا متن مورد نظر را درست فهم نماید علاوه بر آن‌که به اصطلاحات و تعبیرات آن علم آگاهی لازم را داشته باشد. آن‌گاه بتواند مطالب مورد بحث و دستاوردهای مؤلّف را با روشی دلنشین در عباراتی مفهوم و فصیح ترجمه کند؛ به‌طوری که مطالعه کننده و پژوهنده‌ی آن دانش را ذوق مطالعه افزاید و او را در تعلّم و تحقیق آن مباحث شوق فراوان دهد.

ترجمه‌ی کتاب دلائل‌الاعجاز و تلخیص آن همان دشواری‌ها را داشته و همین آمادگی‌ها و شروط را ایجاب می‌کرده است. لذا مترجم با توجّه به شخصیّت والای مؤلّف در علوم قرآنی و دقّت نظر او در علم معانی و افق عالی بحث، وارد این میدان شده است، و تا آنجا که خدای تعالی توفیق عطا فرموده در راه گشودن مسائل مورد بحث در عباراتی فصیح سعی فراوان نموده است و البتّه که در این کار به حقیقت از عنایات قادر متعال مدد فراوان گرفته است.

در فهم بعض مباحث کتاب و نکات بلاغی بعض ابیات که برای مترجم مبهم می‌نمود از یک پژوهش بسیار ارزنده در باب دلائل الاعجاز که دو استاد بزرگوار (آقای دکتر محمّد رضوان دایه و آقای دکتر فایز دایه[1]) در سال ۱۴۰۳ هجری قمری آن را انجام داده‌اند نیز بهره‌مند شده‌ام.

با این‌همه در باب پژوهش حاضر باز ممکن است جای سؤالی در آن باقی مانده باشد، و غفلت و خطائی در فهم یا تفهیم مطالبی رفته باشد که صاحبنظران مترجم را از ارشادات خود محروم نخواهند نمود.

سید محمّد رادمنش،

دانشکده ادبیّات دانشگاه تهران،

بهار ۱۳۸۳

۱ـ این دو استاد دو برادرند؛ اوّلی در دانشگاه دمشق و دومی در دانشگاه حلب در رشته‌ی بلاغت و فقه‌اللّغة افاضه می‌نمایند. این اثر تحقیقی گرانبهای خود را در ماه مبارک رمضان ۱۴۰۷ هـ.ق. توسط جناب استاد آقای دکتر صادق آئینه‌وند حَفَظَهُ اللّهُ تعالیٰ برای این‌جانب ارسال فرمودند.

— خلاصه‌ای از شرح حال شیخ عبدالقاهر جرجانی، عالم نحو و بلاغت و علوم قرآنی (متوفی ۴۷۱ هـ. ق.)

ابوبکر عبدالقاهر، پسر عبدالرّحمن، پسر محمّد جرجانی از دانشمندان علم بلاغت و ادب و علوم قرآنی در قرن پنجم هجری است. اصلش از ایران و زادگاهش گرگان بود؛ شهری که مردم آن به تشیّع و علاقه‌مندی به دین شهرت داشته‌اند. سرزمینی که در آن جماعتی از اهل سرّ و باطن پرورش یافتند. شیخ تمام ایّام زندگی را در گرگان به سر برد، و ماندن در وطن را بر سیر و سفر در آفاق برتری داد، و برای مطالعه و تحقیقات علمی از آرامش شهر خود بهره‌ی فراوان گرفت، و در همان‌جا به تعلّم و تعلیم پرداخت.

شیخ عبدالقاهر در لغت و صرف و نحو عربی استادی مبرّز شد، و در علم بلاغت و ادب قرآن پژوهش‌های ارزنده‌ای نمود، و به‌حقیقت صاحب‌نظری معتبر در این رشته‌ی علمی به شمار می‌آید:

او علاوه بر این دانش‌ها متکلّم در مذهب اشعری و فقیه در مذهب شافعی بود.

شیخ علم نحو را در گرگان از ابوالحسین محمّد بن فارسی که خواهرزاده‌ی ابوعلی فارسی بود آموخت، و خود در این فن استادی مبرّز شد و شاگردانی را تعلیم داد. از شاگردانش علی بن زید فصیحی است که به عراق رفت، و گروهی از علم و فضل او استفاده‌های فراوان بردند.

شیخ عبدالقاهر از ذوق شعری نیز بهره داشت. دو بیت زیر را در اخلاق بعض شعرا گفته است:

لا تَأمَنِ النَّفْثَةَ مِن شاعِرٍ
مادامَ حَیّاً سالِماً ناطِقا

فَإنَّ مَن یَمْدَحْکُمُ کاذِباً
یُحسِنُ أنْ یَهجُوَکُم صادِقا

مبادا از تراویده‌های شاعری مادام که زنده است و سالم و گویاست خود را در امان بدانی زیرا شاعری که تو را به دروغ مدح کند خوب می‌تواند تو را به صدق هجو نماید.

از بعض اشعار شیخ معلوم می‌شود که او به اوضاع زمان خود بسیار معترض بوده است و قدرش در آن زمان مجهول مانده است. جاهلان عالم‌نما احترام داشته‌اند و از حکومت آن روز بهره می‌برده‌اند.

این عالم ادیب به تجمّلات زندگی بی‌اعتنا بود، و به همین جهت است که توانست در علم و ادب عربی آثار بزرگ و گرانبهایی را از خود

بر جای بگذارد. و همین آثار است که در روزگار بعد او را میان دانش‌پژوهان بلندآوازه و ارجمند ساخته است.

از آثار علمی و ادبی او همین کتاب "دلائل الاعجاز" است در علم معانی و بلاغت قرآن که شاهد آشکاری است بر ژرف‌اندیشی وی در ادب عربی و نکات بلاغتی قرآن. نامبرده در این کتاب پر ارج مطالب گوناگونی از علم معانی را با روشی جذّاب و مستدلّ بحث کرده است؛ به‌طوری که دانش‌طلبان را شوق تحقیق می‌افزاید، و راهی روشن برای تفکّر و تدبّر در قرآن مجید به روی آنها می‌گشاید. شیخ در باب نکات ادبی قرآن طریق بلاغت را با گام‌هایی استوار می‌پیماید، و می‌کوشد به خواهندگان و سالکان هم این راه را بنماید. این خود مطلبی است که در جای خاصّ مورد بحث وسیع قرار خواهد گرفت.

إن شاء اللّٰه تعالی

ــ ترجمه‌ی مقدّمه‌ی شیخ بر دلائل الاعجاز در مقام علم، به‌ویژه در مقام علم بلاغت و اعجاز قرآن به طور خلاصه

ستایش خدای را که پروردگار عالمیان است، ستایش سپاسگزاران. او را بر نعمت‌های عظیمش و بر امتحان‌های جمیلش حمد می‌گوییم. در حوادث زمان و در گرفتاری‌های روزگار کفایت و کمک، تنها از او می‌خواهیم. و در توفیق بر عمل و مصونیّت از خطا به او روی می‌آوریم. و از هر قدرت و نیرویی بی‌نیازی می‌جوییم و به قدرت و نیروی او تکیه می‌کنیم. یقینی از او می‌خواهیم که سینه‌ی ما را سرشار از شوق و نشاط و قلب ما را با حقایق آباد سازد، یقینی که بر نفس غالب باشد که اگر سرپیچی کند او را باز دارد.

پناه به خدا می‌بریم از این‌که ادّعای دانستن چیزی کنیم که نمی‌دانیم، و بافت گفتاری را به دست گیریم که نمی‌توانیم تار و پودش را به هم پیوند دهیم و آن را تمام کنیم، و کسی باشیم که شیفته‌ی ستایشگر دروغگو و فریفته‌ی بیهوده گوی و اهل باطل است. پناه می‌بریم به خدا

از این‌که راه ما راه کسی باشد که جدال به باطل او را به خودپسندی می‌کشاند، و برای شنونده‌ی خود ظاهرسازی می‌کند، و پروا ندارد که اگر سخنی از او بر سر زبان‌ها افتاد غشّ و تخلیطی در آن کرده باشد، و معانی و مفاهیم آن سخن استوار نشده باشد.

و باز عطف توجّه می‌کنیم به خدای عزّ و جلّ با درود فرستادن به برگزیده‌ترین خلق او که از میان آفریدگانش پاک و صافی شده است، یعنی محمّد مصطفی(ص) سَروَر رسولان. و درود بر یارانش و جانشینان راه رشد و هدایت و بر همه‌ی افراد برگزیده‌ی خاندان گرامی او.

امّا بعد، اگر ما کتاب فضائل انسانی را ورق بزنیم تا درجات آن را در مجد و شرف بشناسیم، و مقام هر یک را از جهت عظمت روشن سازیم، و بدانیم که کدام فضیلت را شایسته است مقدّم داریم و در بزرگداشت حقّش سابق بر دیگری بشماریم، خواهیم دانست که علم از همه‌ی فضائل به این مقام سزاوارتر، و از همه برتر است. زیرا هیچ شرفی نیست جز آن‌که علم راهِ به سوی آن می‌باشد. و هیچ خیری نیست جز آن‌که علم بر آن راهنماست. هیچ هنر و منقبتی نیست جز آن‌که علم فوق آن و برتر از آن است. و هیچ افتخاری نیست جز آن‌که صحّت و تمامیّت آن به جهت علم است.

هر کار نیکی کلیدش تنها دانش است، و هر عمل قابل ستایش چراغش از دانش افروخته می‌شود. تنها دانش است که درست‌پیمان است در آن هنگام که هر دوستی بی‌وفایی می‌کند، و تنها دانش است که مورد اعتماد است در آن هنگام که به هیچ ناصحی اطمینان نمی‌شود.

با این توصیف هیچ علمی را نمی‌بینی که ریشه‌اش استوارتر و شاخه‌اش بلندتر و میوه‌اش شیرین‌تر و گلش خوشبوتر و ثمره‌اش شریف‌تر و خورشیدش نورانی‌تر از علم بیان باشد؛ علمی که اگر وجود نداشت هرگز نمی‌دیدی که زبانی بافت سخن را با رنگ‌ها و نقش‌های گوناگون بیاراید، و گوهر لفظ را به شکل‌های زیبا درآورد و از آن زیورهای گرانبها سازد. از دهان مروارید و از زبان سحر خارج کند، شهد گرد آورد، و شکوفه‌ها و گل‌های تازه به تو دهد، و میوه‌های شیرین و شاداب از این درخت چیده در پیش تو نهد.

آری، علم بیان است که اگر کرم و عنایتش به علوم نبود، و به آنها صورت و شکل نمی‌داد علوم در پرده می‌ماندند، و هیچ‌گاه چهره‌ی آنها بر ما آشکار نمی‌شد. مع‌ذلک تو هیچ‌یک از علوم را نمی‌بینی که به آن ستم شده باشد آن‌چنان که به علم بیان ستم شده است! چه مصیبت‌ها که برای آن پیش آمده، و چه خطاها که در باب معنی و مقصود این علم به افکار عدّه‌ای راه یافته است! آری در این راه اعتقادهای فاسد و گمان‌های نازیبایی به اذهان و نفوس گروهی وارد شده، در این باب جهلی بزرگ و لغزشی زشت بر آنها چیره گشته است.

عدّه‌ی زیادی را می‌بینی که برای علم بیان بیش از آنچه برای اشاره با سر و چشم و انگشتان تصوّر می‌شود معنی دیگری را قائل نیستند، و می‌گویند: علم معانی تنها همان خبر و استخبار و امر و نهی است. و هر یک از اینها لفظی دارد که برای آن معنایی تعیین شده است، و آن را دلیل بر آن معنی قرار داده‌اند، بنا بر این هرکس به اوضاع (وضع لغوی)

زبانی از زبان‌ها خواه عربی یا فارسی آشنا باشد، و معنی و مقصود هر لفظی را بداند و زبانش هم او را یاری دهد چنین شخصی در آن زبان فصیح و زبان‌آور است.

خلاصه، آن‌که، این گروه معتقدند در این طریق نقصی که بر دیگری وارد است تنها از جهت نقص در علم به لغت است. ولی نمی‌دانند در این‌جا دقائق و اسراری است که راه علم به آنها اندیشه و فکر است، و لطایفی است که سرچشمه‌ی آن عقل است، و خصوصیّات معانی است که منحصر به یک قوم است، و آن قوم به این خصوصیّات هدایت یافته بین این قوم و آن خصوصیّاتِ معانی پرده‌ها برداشته شده است، و همین خصوصیّات معانی وسیله‌ای است که مزیّت در کلام به وسیله‌ی آن عرضه می‌شود، و لازم می‌آید که کلامی نسبت به کلام دیگر برتری یابد، و مقام و درجه‌ی آن عالی گردد، و مطلب آن نادر و کمیاب شود؛ تا آنجا که کار به اعجاز کشد، و از قدرت بشر خارج گردد.

این گروه دقایق و خواصّ معانی و لطایف یاد شده در بالا را نشناختند، و روی به آن نیاورده خواستار آن هم نشدند. و از بدی اتّفاق، در برابر این دقایق و لطایف هم نظری پدید آمد که میان این لطایف و علم به آن مانع گشت، و سدّی شد که این گروه به آن دست نیافتند. بدین بیان که: این قوم در باب شعر که معدنِ آن دقایق و لطایف است، و در مورد آنها بر شعر تکیه می‌شود بد عقیده شدند. و نیز در باب علم نحو هم که برای لطایف و خصوصیّات معانی همچون خویشاوندی است که آنها را به اصل و نسبشان مرتبط می‌کند، و فاضل آنها را از مفضول جدا

می‌سازد، بی رغبت شدند. در پی این سوءِ اعتقاد عدّه‌ای در هر یک از این دو رشته (شعر و نحو) بی‌اعتنایی و کناره‌جویی را شروع کردند، و هر دو رشته را به‌دور افکندند، و معتقد شدند که روی گرداندن از شعر و نحو بهتر است از مشغول شدن به آنها، و اعراضِ از تدبّر در این دو فن درست‌تر است از روی آوردن به تعلّم آنها.

امّا شعر، که به خیال این گروه فایده‌ی زیادی ندارد، و جز یک سخن نمکین و یک مزاح بیش نیست؛ یا سخن از منزل معشوق است، یا وصف خرابه‌ها، یا تعریف شتر است، و یا در گفتن مدح یا هجا از حدّ گذراندن است. خلاصه آن‌که، شعر چیزی نیست که در مصلحت دین یا دنیا احتیاج محسوسی بدان باشد.

و در باره‌ی نحو، معتقد شدند که نحو عربی تکلّف و بابی از انحراف و بیراهه رفتن است. و آنچه که بر مبنای شناختن رفع و نصب و جرّ است، و موضوعاتی دیگر، یعنی موضوعاتی که در مبادی نحو به آن بر می‌خوریم اینها هم مطالبی است زاید که هیچ سودی را عاید ما نمی‌کند.

آری، نظایر این گمان‌ها در این دو جهت،[1] و آرائی که اگر پایان آن را می‌دانستند و می‌فهمیدند که این اعتقادها به کجا منتهی می‌شود، از این گمان‌ها به خدا پناه می‌بردند، و برای شخصیّت خود زشت می‌داشتند که بدان راضی شوند. زیرا آنان جهل به این مطالب را بر علم ترجیح داده‌اند و لذا در حکم کسی هستند که از راه خدا روی بر می‌گرداند، و می‌خواهد نور خدای تعالی را خاموش کند.

۱ـ یعنی شعر و نحو.

توضیح و تکمیل مطلب:

وقتی ما دانستیم جهتی که از آن جهت به قرآن اقامه‌ی حجّت شده و حجّت هم روشن و غالب گشته است عبارت از این بوده که قرآن از نظر فصاحت در حدّی قرار گرفته که قوای بشر از آن قاصر است، و به درجه‌ای رسیده که با اندیشه و فکر به آن احاطه نمی‌یابند، و محال بوده که وجود قرآن را کسی در این درجه بفهمد مگر شعر را بشناسد، شعر که دیوان عرب، و همانند دائرةالمعارف و سرلوحه‌ی ادبیّات این قوم است. هنگامی که آنها در فصاحت و بیان مسابقه می‌دادند، و برای بردن جایزه در این دو فن با هم نزاع می‌کردند، میدان هنرنمایی این قوم بدون شکّ شعر بوده است. اگر ما عللی را که با آن، فضیلت فردی بر فرد دیگر ظاهر می‌شد، و بعض اشعار بر بعض دیگر برتری می‌یافت خوب بفهمیم کاملاً در می‌یابیم کسی که منحرف از این جهت باشد در حقیقت مانع شناخته شدن حجّت خدای تعالی خواهد بود. با توجّه به این‌که جهت مذکور در حجّت بودن قرآن دخالت کامل دارد.

مبحث ۱: جواب به کسانی که نسبت به نقل شعر و تحقیق در آن بی‌رغبت و بی‌اعتقاد شده‌اند

کسانی که نظرشان در باب شعر چنین است ناچار یکی از امورِ زیر ذهنشان را مشوب کرده است:

۱ـ شعر را از آن جهت طرد و مذمّت کرده‌اند که می‌بینند اشعاری دارای مطالبی است بیهوده و هزل، یا هجو و ناسزا و کذب.

۲ـ از آن جهت که شعر دارای وزن و قافیه است، تنها این جنبه را عیب گرفته و تنها همین عیب عامل ترک شعر و دوری آنان از شعر شده است.

۳ـ این‌که، به احوال شعرا می‌رسند، و می‌بینند افرادی از آنان ناصالح بوده‌اند، و می‌گویند: این طبقه در قرآن مذمّت شده‌اند.[1] ولی باید به صراحت گفت که: هرکس در باب شعر این‌گونه تصوّرها را داشته

۱ـ شعرا، ۲۲۴ و مابعد. وَ الشُّعَراءُ یَتَّبِعُهُمُ الغاوُونَ ○ أَلَمْ تَرَ أَنَّـهُم فی کُلِّ وادٍ یَهیمُونَ ○ وَ أَنَّـهُم ...: و شاعران را گمراهان پیروی می‌کنند. آیا ندیده‌ای که آنان در هر وادیی سرگردانند، و ...

باشد سخت در خطاست. و رأی او بر خلاف رأی روشنی است که عقل حکم می‌کند و مخالف مطالبی است که در باره‌ی شعر نقل شده است، و در باب آن اخباری صحیح در دست است.

امّا جواب به کسانی که تصوّر می‌کنند شعر به لحاظ رذائلش مذموم است، و چون اشعاری دارای سخنان بیهوده و زشت است به طور کلّی نسبت به شعر مخالف شده‌اند باید بگوییم که این رذائل در نثر خیلی زیادتر از شعر است. زیرا عدّه‌ی شعرا در هر عصری معدود است ولی کلّ علمای ادب و بعضی از خواص که شعر نمی‌گویند به اندازه‌ی ریگ‌های بیابان است. و ما می‌دانیم که اگر تمام آثار نثر جمع‌آوری شود (به همان‌گونه که آثار منظوم را جمع‌آوری می‌کنند) و فردی تصمیم بگیرد که همه‌ی انواع هزل و سخافت نثر متعلّق به یک دوره را گرد آورد خواهد دید که بر تمام آنچه شعرا در روزگارانِ بسیار سروده‌اند فزونی دارد، و همه‌ی سخافت‌ها را می‌پوشاند، و در خود حلّ می‌کند. گذشته از این:

اگر شما از این نوع شعر تاکنون هیچ نقل و روایت نکرده فقط شعری را حفظ کرده باشید که جِدِّ محض است، و در پی اشعاری رفته باشید که در روایت و نقل آن برای دیگران بر شما عیب نمی‌گیرند، همین مقدار شما را از نظر استفاده کافی و سودمند است، و میدان را برای شما باز می‌کند، و به مسائلی که ما شما را از جهت علم فصاحت به آن دعوت می‌کنیم نیز دست یافته‌اید.

موضوع دیگر آن‌که: نقل کننده‌ی شعر حکایت حال می‌کند، و کسی بر حکایت کننده‌ی حال ایراد و عیب نمی‌گیرد، و مقصّر هم نیست؛ هرگاه که با حکایت خود نمی‌خواهد به باطلی کمک کند، یا مسلمانی را آزرده سازد. چنان‌که خدای تعالی هم در قرآن سخنانی از کفّار را نقل فرموده است. بنا بر این شما به آن هدفی توجّه داشته باشید که شعر برای آن منظور نقل شده است، و به لحاظ آن تدوین یافته است.

آیا شما می‌دانید که با این طرز اندیشه یعنی تعصّب علیه شعرا از راه راست منحرف گردیده به بیراهه افتاده‌اید؟ علما برای اصطلاحات و لغات غریب قرآن و اِعرابِ آن به ابیاتی که احیاناً در آنها ناسزائی و لفظ نازیبایی است استشهاد کرده‌اند، و این امر عیبی را متوجّه آنان نساخته است؛ زیرا مقصودشان آن ناسزاگویی‌ها و زشتی‌ها نبوده، شعر را هم به لحاظ این زشتی‌ها نقل و روایت نکرده‌اند.

گفته‌اند که: حسن بصری[1] در مواعظ خود به اشعاری تمثّل می‌جست، و از دردآورترین اشعار نزد او این بیت بود:

اَلیـومَ عِنـدَکَ دَلُّـها و حَدیـثُها
وَ غَـداً لِغَیـرِکَ کَفُّـها و المِعْصَمُ

امروز ناز و کرشمه و گفتار نرمش پیش روی تو است ولی فردا دست و بازوی او در اختیار دیگری است.

۱ـ ابوسعید حسن بن یسار بصری (۲۱ـ۱۱۰ هـ.ق) ح.

عمارة[1]، پسر ولید بن مغیرة، زنی را از قوم خود خواستگاری کرد. آن زن گفت: من با تو ازدواج نمی‌کنم مگر آن‌که شراب را ترک کنی. او إبا کرد. امّا اشتیاقش به آن زن شدّت یافت. ناچار برای زن قسم یاد کرد که دیگر شراب نخواهد خورد. پس از مدّتی گذارش به شرابُخانه افتاد. دید رفقای شرابخوارش آنجا جمع شده به باده گساری مشغولند. عمارة را صدا کردند.او داخل شد، ولی آنها شراب خود را خورده بودند. عمارة شرابی نوشید و شترش را برای آنها نحر کرد، و آنها را سیر و سیراب نمود. آنها ایّامی آنجا ماندند. عمارة خارج شده نزد زنش آمد. چون زنش او را دید گفت: مگر تو قسم یاد نکردی که دیگر شراب نخوری؟ گفت:

وَ لَسْنا بِشَرْبٍ أُمَّ عَمرٍو اذَا انْتَشَوا
ثیابُ النَّدامیٰ عِندَهُم کَالغَنائِمِ

ولٰکِنَّنا یا أُمَّ عَمرٍو نَدیمُنا
بِمَنزِلَةِ الرَّیّانِ لَیسَ بِعائِمِ[2]

ای اُمّ عمرو، ما همپیاله‌هایی نیستیم که وقتی رفقاشان مست شوند لباس رفقا برایشان حکم غنائم جنگی داشته باشد. بلکه همپیاله‌ی ما در نظر ما به منزله‌ی کسی است که کاملاً سیراب است؛ نه چون تشنگانی که برای آشامیدن، آبی پیدا نمی‌کنند.

۱ـ شاعر قرشی مخزومی که در زمان نزدیک به ظهور اسلام می‌زیسته است. (معجم الشعراء: ۷۶) ح.

۲ـ العائم: آزمند به شیر حیوان یا تشنه‌ی شدید به آب با فقدان آن. ش.

با این بیان‌ها متوجّه می‌شویم که ممکن است کلام هزلی وسیله برای اظهار مطلبی جدّی شود. بسا کلام که اصلاً در مورد باطلی به کار رفته، ولی در امر حقّی از آن استعانت جسته‌اند، و بسیار امور پستی بوده که به واسطه‌ی آن به مقصود شریفی رسیده‌اند، و همان پست را در این امر شریف مَثَل زده آن را برای این، مثال قرار داده‌اند. چنان‌که ابوتمّام گفته است:[1]

وَ اللّٰهُ قَد ضَرَبَ الاَقَلَّ لِنُورِهِ
مَثَلاً مِنَ المِشکوٰةِ وَالنِّبراسِ[2]

خداوند جهت نازل‌ترین درجه‌ی نورش چراغدان و چراغ را مَثَل زده است.

گاهی به عکس، کلمه‌ی حقّی است که با آن باطلی را قصد کرده بر اساس آن مستحقّ مذمّت شده‌اند. چنان‌که در مورد آن شخص خارجی با امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام می‌دانی[3]. و بسا گفتاری که ذاتاً زیبا است ولی از گوینده‌اش که آن را در مورد قبیحی وسیله ساخته ناپسند است.

۱ـ از قصیده‌ای در مدح معتصم، دیوان (۲: ۲۵۰) ح.

۲ـ اَلنِّبراس (به کسر نون و سکون باء) به معنای چراغ ـ این کلمه سریانی است به معنی پیکان، جسور، شیر "حیوان معروف" نیز آمده است. م

۳ـ نهج البلاغة، خطبة ۴۰ ـ فی الخوارج لمّا سمع قولَهم "لا حکم اِلّا للّٰه" قال علیّ علیه السّلام: کلمةُ حقٍّ یُرادُ بِهِ الباطلُ. نعم، اِنّه لاحکم اِلّا للّٰه ولکن هؤلاءِ یقولون لا اِمرَةَ اِلّا للّٰه ... و اِنّه لابُدَّ للنّاس من امیرٍ برٍّ اَو فاجرٍ ... (و در تاریخ طبری ۵۱-۷۲).

با این توضیحات، شما مخالفان شعر این نمونه‌ها و امثال آن را ملاک قضاوت قرار دهید، و میان خودتان و شعر حکم نمایید.

راستی چگونه است که شما در شعر به لحاظ آن‌که با سخنان باطل و دروغ و معانی نازیبایی مواجه شده‌اید قدر و مرتبه‌ی شعر در نظرتان تنزّل یافته است، ولی جهات حسن شعر ارزش و مقام آن را در نظرتان بالا نبرده علاقه‌ای نسبت به شعر در دل شما ایجاد نکرده است، و حال آن‌که شعر سخنان حقّ و مطالب راست هم دارد، و نصایح سودمند و کلمات حکیمانه هم در آن هست، و از این نهال زیبا میوه‌های پر ارزشی را برای افکار و عقول می‌توان چید؟ شعر مجمع آداب و رسوم گوناگون است. شعر است که معانی نفیس و گرانبهایی را برای مردم حفظ کرده بهره‌های شایان توجّهی را در اختیار آنها می‌گذارد. شعر است که میان گذشته و آینده قبول رسالت نموده است. شعر است که عادات پسندیده را از پدران به فرزندان انتقال می‌دهد، و سرمایه‌های تمدّن و امانت‌های شرف و عزّت را از غائبان به حاضران می‌رساند؛ تا آنجا که ما می‌بینیم به وسیله‌ی شعر آثار گذشتگان در نسل آیندگان محفوظ و جاوید مانده است، و اندیشه‌های متقدّمان در نفوس متأخّران ریخته شده است. و می‌بینیم هر کس که جویای ادب و شرف و بزرگی است، و خواهان گفتارها و کردارهای نیکوست، شعر در این راه برای او چراغی است تابان و رایتی است برافراشته، و همچون راهبر و استادی است که انسان را از هر نوع جهالت و انحراف حفظ می‌کند، و موانع پیشرفت را از سر راه او بر می‌دارد. همچنین شعر کسی را که از

فضائل انسانی به‌دور مانده، در کسب صفات پسندیده بی‌رغبت شده است به مکارم اخلاق دعوت می‌کند، و به داشتن صفات عالی تشویق می‌نماید، و عواطف او را در راه تحصیل کمالات اخلاقی بر می‌انگیزد، و کارهای نیک را به او معرّفی می‌کند. خلاصه آن‌که، شعر برای انسان هم ناصح خوبی است و هم مربّی شایسته و دلسوز.

ای خواننده، اگر تو واقعاً منصف باشی این مطالب ما عقیده‌ات را در باب شعر تغییر می‌دهد، و به نقل و روایت شعر راغب می‌کند، و مانع می‌شود که نسبت به آن اندیشه‌ی نازیبا داشته باشی. ولی اگر تو حاضر نشوی که سخن ما را بپذیری، بلکه عقیده‌ی باطلی از پیش در ذهن تو داخل شده، و نتیجةً اندیشه‌ای سخیف و بدون تحقیق برای تو در باب شعر پدید آمده است در حقیقت با این طرز تفکّر بر دل خود قفلی زده‌ای، و راه دل را بر روی عقاید دیگر بسته‌ای، و گوش خود را هم از شنیدن سایر مطالب باز داشته‌ای، لذا آن‌کس که خیرخواه توست از نصیحت عاجز خواهد ماند، و آگاه کردن تو برای دوستان صدّیق تو دشوار خواهد بود.

آخر چگونه بیان رسول خدا(ص) را رها نموده‌ای که فرمود: "إنَّ مِنَ الشِّعرِ لَحِكمَةً، و إنَّ مِنَ البَيانِ لَسِحراً"[1]. چگونه فراموش کرده‌ای که خود پیامبر اکرم(ص) به گفتن شعر امر می‌فرمود، و به آن وعده‌ی بهشت می‌داد؟ هم آن حضرت بود که به حسّان فرمود: "شعر بگو که

۱ـ البته اشعاری هست که حاوی حکمت و اندرز است و سخنانی هست که در تأثیرگویی سحر می‌کند. م

روح‌القدس تا زمانی که بر راه راست باشی با تو است.» اصلاً خود رسول خدا(ص) به شعر گوش می‌داد و می‌خواست که اشعار را برایش انشاد کنند. و از شنیدن اشعار خوب بسیار لذّت می‌برد. وجود مبارکش از شعر اطّلاع کافی داشت و شعر را نیکو می‌شمرد، و از آن انبساط خاطر می‌یافت.

این‌که آن حضرت به گفتن شعر امر می‌فرمود، مطلبی است معلوم، و همچنین در مورد گوش دادن به شعر: حسّان و عبداللّٰه بن رواحة و کعب بن زهیر رسول اکرم(ص) را مدح می‌کردند، و خود حضرت به مدایح آنان گوش فرا می‌داد، و به آنها می‌فرمود که: در ردّ مشرکان شعر بگویند. آنها هم در این خصوص شعر می‌سرودند، و بر آن حضرت عرضه می‌داشتند، و حضرت نکاتی را یادآور آنها می‌شد. چنان‌که روایت است که رسول خدا(ص) به کعب[۱] فرمود: «شعری را که تو گفتی خدا آن را فراموش نکرده است و خدای تو فراموشکار نیست» کعب عرض کرد کدام شعر؟ حضرت فرمود ای ابوبکر آن را بخوان. ابوبکر این بیت را انشاد کرد:

زَعَمتْ سَخینةُ[۲] اَنْ سَتَغْلِبُ رَبَّها
و لَیغْلِبَنَّ مُغالِبُ الغُلّابِ

۱ـ او همان کعب بن مالک انصاری است. الشّعر و الشّعراء ـ ۲: ۲۲۱ ـ سیره ۳: ۲۶۱.

۲ـ «سَخینة» لقبی است که به وسیله‌ی آن قریش را ملامت و تحقیر می‌کردند. زیرا آنها در ایّام قحطی خوراکی می‌خوردند که از آرد جو و گوشت درست می‌شد، و آن را سَخینة می‌گفتند. این حدیث را ابن منده و ابن عساکر از جابر نقل کرده‌اند. ح.

کفّار قریش گمان کردند که بر خدای خود غالب خواهند شد. ولی یقین داشته باشند که خدایی که بر نیرومندان بزرگ چیره شده است بر کفّار قریش هم غالب خواهد آمد.

و این مطلب که پیغمبر(ص) خود علاقه داشته است اشعاری را بر او انشاد کنند، اخبار در این باب فراوان است. از جمله خبری است معروف: هنگامی که حضرت از خدای تعالی درخواست باران کرد، و باران نازل شد، و فرمود که اشعار ابوطالب را برای حضرتش انشاد کنند:

وَ أَبیضَ یُسْتَسْقَی الغَمامَ بِوَجهِه
ثِمالُ الیَتامیٰ عِصْمَةٌ لِلأَرامِلِ

یَطیفُ بِهِ الهُلّاکُ مِن آلِ هاشِمٍ
فَهم عِندَهُ فی نعمةٍ و فَواضِلِ

چه بسیار اندک است سپیدچهره‌ی آبرومندی که به برکت آبروی او نزد خدا، از ابرها طلب باران می‌شود. او سرپرست یتیمان است، و حافظ و حامی بیوه زنان. فقرای آل هاشم به گرد او می‌گردند، و هم آنها در پناه نعمت و برکت او زندگی می‌کنند، و از احسان‌های او برخوردارند (مراد از "ابیض" پیامبر اکرم(ص) است).

و امّا در مورد آشنایی پیامبر اکرم(ص) به شعر:

به‌طوری که روایت شده است وقتی "سودة"[۱] این شعر را انشاد کرد که: عدیٌّ و تیمٌ تَبتَغی مَن تُحالِفُ،[۲] عایشه و حفصه گمان کردند که سودة می‌خواهد آن‌دو را تحقیر کند.[۳] میان این سه در این باب گفت‌وگویی به پا خاست. پیغمبر(ص) از جریان آگاه شد. نزد آنها آمده فرمود "این شعر اصلاً نه در باره‌ی قبیله‌ی تیم شما گفته شده است، و نه در باره‌ی قبیله‌ی عَدِیّ شما؛ بلکه در باره‌ی عدیّ و تیمی است که از قبیله‌ی بنی‌تمیم‌اند."

دو بیت دیگر از این ابیات چنین است:

فَحالِفْ وَ لا وَ اللّٰهِ تَهْبِطُ تَلْعَةً
مِنَ الاَرضِ اِلّا اَنتَ لِلذُّلِ عارِفُ[۴]

اَلا مَن رَأَی العَبدَینِ اَو ذُکِرا لَهُ
عَـدیٌّ و تیـمٌ تَبْتَغی مَـن تُحالِفُ

برو هم‌پیمان شو، و اِلّا قسم به خدا، در این زمین به هر کوه و درّه‌ای که فرود آیی به ذلّت و ضعف خودت پی خواهی برد. هان، کیست که آن دو

۱ـ دختر زمعة العامریة، از مسلمان‌هایی که به حبشه مهاجرت کردند. پیامبر اسلام(ص) بعد از خدیجه(ع) با او ازدواج نمود. او در سال ۵۴ هـ.ق. دنیا را وداع گفت. م

۲ـ یعنی: عدیّ و تیم سراغ کسی می‌روند که با او هم‌پیمان شوند. کنایه از این‌که آنها ضعیف‌اند و محتاج به قدرت دیگران‌اند.

۳ـ زیرا عایشه از قبیله‌ی تیم و حفصه از قبیله‌ی عدیّ بود.

۴- التَّلعَة: هم بر زمینی که مرتفع است اطلاق می‌شود و هم بر زمینی که پست است. و گفته‌اند که: به بخش وسیع دهانه‌ی دره نیز اطلاق می‌گردد. م. ابیات از قصیده‌ی کعب الخزاعی است که در آن عبدالمطّلب را رثا گفته است. ح

بنده را دیده یا داستان آنها را شنیده است (که از ذلّت به فکر همْ‌پیمان افتادند). آری آنها عدیّ و تیم‌اند سراغ کسی می‌روند که بتوانند با او همْ‌پیمان شوند.

و این‌که پیغمبر اکرم(ص) از شعرِ خوب لذّت می‌برد، و اشعار خوب را می‌پسندید، در این باب هم روایاتی است از چندین طریق: از آن جمله حدیث نابغهٔ جعدی است که گوید: شعر خودم را برای رسول خدا(ص) اِنشاد کردم:

بَلَغْنَا السَّماءَ مَجْدُنا و جُدُودُنا
و اِنّا لَنَرْجُو فَوقَ ذٰلِکَ مَظهَرا

ما از شرافت و سعادت به آسمان رسیدیم، و امیدواریم که به مقامی برتر از آن نیز نائل شویم.

پیغمبر اکرم(ص) به من فرمود: ای أبالَیلیٰ، دیگر به کدام مقام می‌خواهی برسی؟ عرض کردم: به بهشت. فرمود: آری، به یاری خدا. آن‌گاه فرمود: برایم شعر بخوان. من از اشعار خودم این دو بیت را برای حضرت خواندم:

و لا خَیرَ فی حلمٍ اِذا لَم تَکُنْ لَهُ
بَوادِرُ تَحمِي صَفْوَهُ اَن یُکَدَّرا[۱]

و لا خَیرَ فی جَهلٍ إذا لَم یَکُنْ لَهُ
حَلیمٌ اِذا ما اَورَدَ الأمرَ اَصْدَرا

۱ـ البوادر، جمع (بادرة) یعنی حدّت، یا آن زشتی و سبکی گفتار یا کردار که هنگام تیزی خشم از انسان، جهت انتقام از دیگری ظاهر می‌شود. م

اگر حلم در برابر شدّت خشم نباشد خیر و فایده‌ای ندارد. شدّت‌ها و حدّت‌های خشم است که صفا و خلوص حلم را حفظ می‌کند و نمی‌گذارد این خلق پسندیده و عالی آلوده و کدر شود.

و اگر در برابر جهل، شخص بردباری نباشد که چون وارد در کاری شود با متانت و حلم از آن خارج گردد، در آن جهل هم خیری وجود ندارد. پیغمبر(ص) چون این دو بیت بشنید فرمود: آفرین بر تو. شعر خوبی سروده‌ای. خدا دهان تو را شکسته و تباه نسازد.

و امّا مذمّت‌کننده‌ی شعر، اگر معتقد است که مذمّت او به جهت آن است که شعر دارای وزن و قافیه است، حتّی گمان می‌دارد که وزن شعر عیب است، و تصوّر می‌کند که کلام اگر نظم شعری یافت ذاتاً بی‌ارزش می‌شود، و مقام آن تغییر می‌یابد، باید گفت که چنین کسی از راه صواب بسی دور افتاده است، و سخنی می‌گوید که معنائی برای آن تصوّر نمی‌شود، و اصلاً گفته‌ی او مخالف رأی علمای فنّ است که می‌گویند: "إنَّما الشِّعرُ کَلامٌ فَحَسَنهُ حَسَنٌ و قَبیحُه قَبیحٌ" و این خبر مرفوعاً[۱] از رسول اکرم(ص) نیز روایت شده است.

اگر مذمّت‌کننده می‌گوید: وزن شعر از آن جهت نامقبول است که موجب آوازخوانی، و وسیله‌ی لهو می‌شود، باید بگوییم: ما او را به لحاظ این موضوع دعوت به شعر نکردیم، بلکه او را به لفظ متین و ارزنده، و به سخن قاطع، و منطق پسندیده، و کلام روشن دعوت نمودیم. ما حسن استعاره و تمثیل و کنایه را پیشنهاد کردیم. آری ما او را

۱- خبر مرفوع خبری است که یک یا چند سند آن از وسط بریده شده است. ح

به هنری راهنمایی می‌کنیم که آن هنر معنای ناچیزی را مورد توجّه قرار می‌دهد و آن را شریف می‌سازد، و به مطلب کوچکی می‌پردازد، و آن را بزرگ می‌نماید. به موضوع نازلی دست می‌زند، و آن را پر ارزش و بلندپایه می‌کند. مطلب گمنامی را می‌گیرد و آن را شهره‌ی آفاق می‌سازد. و حقیقت ساده‌ای را جلوه و جلا می‌دهد. به امر مشکلی توجّه می‌کند، و آن را ساده و روشن می‌کند.

و امّا جواب ما به کسی که در باب انکار شعر قول خدای تعالی را که: "و ما عَلَّمناهُ الشِّعرَ و ما یَنْبَغي لَهُ"[1] دستاویز کرده خواسته است این آیه را دلیل منع از شعر و منع از حفظ و روایت آن قرار دهد این است که: ما مسلّماً می‌دانیم پیغمبر اسلام(ص) در قرآن از شعر بدان جهت که کلامی است متین و قاطع، و منطقی است زیبا، و بیانی است روشن منع نشده است، وگرنه باید بگوییم خدای تعالی در حقیقت پیغمبرش را از هنر بیان و بلاغت منع کرده، او را از فصاحت و فضل سخنوری باز داشته، نخواسته است رسولش در حسن کلام و بیان و درجه‌ی عالی لفظ به پایه‌ی شعرا برسد. چنین تصوّری جهلی است بزرگ، و مخالف رأیی است که علمای این فن پذیرفته‌اند. و متّفق‌القول‌اند بر این‌که پیغمبر اسلام(ص) افصح عرب بوده است.

حال که این عقیده باطل شد که: منع از شعر در آیه‌ی مورد بحث از جهت این معانی باشد، و ما هم نظر خود را گفتیم که: دعوت ما به شعر به لحاظ آن مطالب است، بنا بر این اعتراض به شعر به وسیله‌ی آیه‌ی

۱ـ یس / ۶۹.

مذکور بی‌مورد است، و دستاویز نمودن آن هم از کوتهی فکر و اندیشه خواهد بود.

این‌که گفتید شما هیچ‌گاه نمی‌توانید از شعر آن قسمت را که مکروه نیست بگیرید زیرا با مطالب مکروه آمیخته و مشتبه است، در جواب گوییم: ما شعر را از جهت مکروهش تتبّع نمی‌کنیم، و به لحاظ مطالب زشت و ناپسندش مطرح نمی‌سازیم. بلکه شعر را به این جهت مورد مطالعه قرار می‌دهیم که از طریق آن مقام و جایگاه امر بلاغت را بشناسیم. و در برتری کلامی نسبت به کلام دیگر آن را شاهد و مثال آوریم، و یا در تفسیر قرآن و توضیح سنّت پیامبر(ص) به آن استدلال کنیم، و به نظم شعر و نظم قرآن نظر و دقّت نماییم، و در نتیجه پایه و مرتبه‌ی اعجاز را ملاحظه کنیم، و به آن جانب که اعجاز از آنجا طلوع می‌کند تأمل و تفکّر نماییم، تا حقیقت این جمله که: قرآن کلام فصل است و فارق حقّ از باطل است بر ما روشن شود. به این ترتیب شایسته نیست که ورود ما را در کار شعر گناه بشمارند، و ما را به آن مؤاخذه کنند. زیرا در طریقی که ما نمی‌خواهیم داخل مکروهی شویم مورد مؤاخده هم نخواهیم بود.

وقتی مطلب چنین است، باید بفهمیم که منع در آیه‌ی مذکور منع کراهت و تنزیه نیست بلکه ضابطه در ممنوعیّت پیامبر(ص) از کلام موزون، همان ضابطه‌ای است که در مورد خطّ و نوشتن آن حضرت آمده است. یعنی مشیّت خدای تعالی بر این قرار گرفته که پیغمبرش(ص)

نخواند و ننویسد.[۱] چنان‌که ممنوعیّت پیامبر(ص) از کتابت بدان جهت نبوده که خطّ و کتابت کراهتی داشته و دارد، بلکه منظور آن بوده که عظمت و شگفتی حجّت خداوند متعال یعنی قرآن آشکارتر گردد، و دلالت اعجاز قرآن قوی‌تر و روشن‌تر شود. و برای آن بوده است که منکران پیامبر(ص) را دهان‌بند محکم‌تری زند، و دشمنان دین را حقیرتر گرداند، و شک و شبهه‌ی اهل ریب را هم بیش از پیش برطرف سازد.

و راجع به دستاویز کردن احوال شعرا در این بحث که می‌گویند: این طایفه در قرآن مذمّت شده‌اند، لازم است گفته شود: هیچ عاقلی را من سراغ ندارم که حاضر شود آیه‌ی مذکور[۲] را دلیل قرار دهد در مذموم بودن شعر، و سبک شمردن آن، و حفظ و نقل شعر، و علم به موارد بلاغتی که در شعر به وجود می‌آید، و خلاصه، آنچه از ادب و حکمت به شعر اختصاص دارد، زیرا با انتخاب این عقیده، و دنبال کردن آن لازم می‌آید به دانشمندانی که در تفسیر قرآن و کلمات غریب آن و کلمات غریب حدیث به شعر امرؤالقیس و اشعار جاهلیّت استشهاد کرده‌اند عیب گرفته شود. و نیز لازم می‌آید سایر مطالب که ذکر آنها گذشت (یعنی امر کردن پیغمبر(ص) به گفتن شعر، و گوش دادن آن حضرت

۱ـ یعنی پیغمبری است که خدای تعالی وجودش را این‌طور به عالم عرضه می‌کند که درس ناخوانده و خط نادانسته است امّا قرآنی را که معجزه‌ی باقی است می‌آورد. و درس خوانده‌های عالم را شیفته و شائق حقایق آن و مغلوب بلاغت و مفتون جذابیّت آن می‌کند؛ به گونه‌ای که بشر در برابر این کلام و حقایق عالی آن عجز خود را اعلام می‌دارد و سر تسلیم به آن فرود می‌آورد.م

۲ـ مقصود ذیل آیه ۲۲۷ ـ سوره‌ی شعرا است: ما لا تفعلون اِلّا الَّذینَ آمنوا و عَمِلُوا الصّالحاتِ.

به شعر، وتحسین نمودن شعر خوب)، همه را کنار بزنیم. و بر فرض آن‌که مذمّت کلامی به لحاظ قائل آن روا باشد، و مذمّت شاعری حمل بر شعر او گردد شایسته است که به طور خصوص ایراد شود نه به صورت عموم. و باید کلام نامطبوع را استثنا کرد. چنان‌که خدای عزّ و جلّ خود فرموده است: "اِلَّا الَّذینَ آمَنوا و عَمِلوا الصّالِحاتِ و ذَکَرُوا اللّٰهَ کَثیراً"

مبحث ۲:بحث در باره‌ی نحو

کسانی که نسبت به علم نحو بی‌اعتنا شده آن را کوچک و سبک شمرده‌اند، و فایده‌ی آن را ناچیز دانسته‌اند، برداشتشان در این مورد ناپسندتر از آنهایی است که در بحث گذشته راجع به شعر بیان شد. رفتار اینها شبیه‌تر است به کسانی که می‌خواهند مردم را از آشنایی به قرآن و معرفت به معانی آن باز دارند. البتّه اینها چاره‌ای ندارند جز اعتراف به این‌که در خصوص قرآن به علم نحو محتاجند. زیرا ثابت شده است که معانی، محصور و پوشیده در الفاظ است، و اِعراب وسیله‌ای است که معانی را از این وضع پوشیده بیرون می‌آورد. و نیز ثابت است که مقاصد کلام پوشیده در الفاظ است، و اِعراب است که این مقاصد را از الفاظ خارج می‌سازد. در حقیقت اِعراب تنها معیاری است که با عرضه کردن کلام بر آن نقصان و رجحان کلام روشن می‌گردد، و خلاصه، تنها مقیاسی است که با رجوع به آن کلام درست از

نادرست شناخته می‌شود. این مطلبی است که کسی منکر آن نیست، مگر آن‌که منکر حسّ خویش گردد، و در باره‌ی حقایق با خود مغالطه کند. حقیقت امر همین است. امّا نمی‌دانم شخصی که علم نحو را سبک شمرده به آن بی‌اعتنا شده است عذرش چیست؟ و چرا فکر نکرده است که می‌تواند از منبع این علم خود را سیراب کند؟ و ای کاش می‌فهمیدم چگونه راضی می‌شود که ناقص بماند، در حالی که این علم فضل و کمال را به او عرضه می‌کند؟ و چرا بی‌خردی و فریب‌خوردگی را ترجیح می‌دهد، در حالی که می‌تواند از طریق این علم به فواید سرشاری دست یابد؟

اگر بگویند که ما صحّت این علم را قبول داریم، و ما احتیاج به این علم را هم در معرفت قرآن انکار نکرده‌ایم امّا منکر آن مطالبی هستیم که شما به این علم افزوده، گفتارهای زایدی که خود را در آنها به زحمت و تکلّف انداخته‌اید، و مسائل پیچیده‌ای که افکار را در آنها به مشقّت واداشته فقط خواسته‌اید با این علم بر طرف مقابل تفوّق یابید، و به این وسیله مخاطب را در مناظره بی جواب بگذارید.

در پاسخ گوییم: آن مطالبی که به نظر شما اضافی است، و آن مسائل پیچیده‌ای که می‌گویید سودی از آنها عاید نمی‌شود، برای ما بیان کنید که چه مطالبی است؟ ممکن است شروع کنند به ذکر مسائلی که مربوط به تصریف افعال است که علمای صرف و نحو برای تمرین و ممارست، جهت تثبیت قوانین این علم در ذهن طالبان وضع کرده‌اند. مثلا فلان کلمه چگونه از کلمه‌ی دیگر بنا می‌شود، و بر چه وزنی است؟ یا تحقیقی که علمای ادب در باب کلمات وحشی و غریب کرده‌اند. مثلاً

"عِزویت" و "اروِنان"[1] بر چه وزنی است؟ یا آنچه در باب کلمات غیر منصرف گفته‌اند که اگر فردی به فلان اسم عَلَم شد، حکم اِعراب آن کلمه چیست؟ و نظایر این مطالب، و هر مطلبی که در این زمینه می‌باشد. اگر اعتراض و ایرادشان اینهاست، خواهیم گفت که: ما هم در این قسمت حق را به شما می‌دهیم، و عذر شما را در این موضوع می‌پذیریم؛ با این‌که می‌دانیم راه نیکویی را انتخاب نکرده‌اید، و خود را از مطالبی که نفع شما در آنهاست باز داشته، از اطّلاع بر مدارج حکمت و منابع علوم فراوانی محروم نموده‌اید. با این وصف می‌گوییم: اینها را کنار بگذارید، و در همان مطالبی که خودتان به صحّت آن، و نیاز به آن اعتراف کرده‌اید تأمّلی نمایید. آیا واقعاً همین مطالب را به طور کامل و شایسته یاد گرفته‌اید؟ و به حقایق آن احاطه یافته‌اید؟ و حقّ هر یک از ابواب آن را ادا کرده‌اید؟ و گام‌های خود را در همین راه طوری محکم داشته‌اید که از اشتباه مصون بمانید؟ تا وقتی می‌خواهید در کار تفسیر قرآن وارد شوید، و به علم تأویل دست بزنید، و میان اقوال سنجش کنید، وقول درست را از نادرست باز شناسید، از این مضایق با اطمینان کامل و بدون لغزش خارج شوید؟ آیا وقتی صورت مبتدا و خبر را کاملاً شناختید، و دانستید که اِعراب آنها رفع است فکر کرده‌اید که از این مقدار تجاوز نمایید، و در اقسام خبر هم تحقیق کنید که مثلاً خبر ممکن است مفرد باشد، یا به صورت جمله، و خبر مفرد دو قسم است:

۱ـ عزویت، بر وزن: عفریت، به معنی: قصیر، وزن آن: فعلیت است. و اورنان بر وزن: افوعال، از کلمه: رنین. و گفته‌اند بر وزن: افعلان است از جمله‌ی: کَشفَ اللّٰهُ عَنهُ رَونَةَ هذَا الامرِ. أیّ غُمّتَهُ و شِدّتَه.

یا حاوی ضمیری است متعلّق به مبتدا، و یا نمی‌تواند ضمیر داشته باشد، و خبر به صورت جمله هم چهار نوع است و هر یک دارای حکمی است؟ و یا مثلاً هر جمله‌ای که خبر مبتدائی شود لازم است رابطی داشته باشد که به مبتدا برگردد، و این رابط گاه لفظاً حذف می‌گردد، و معنای آن اراده می‌شود، و آن وقتی است که قرینه‌ای بر حذف باشد؟ خلاصه، مطالب دیگری که به مبحث مبتدا مربوط می‌شود. اینها تماماً مسائلی است لطیف و دارای فوایدی است پر ارزش که ناگزیریم آنها را بدانیم. آیا وقتی مثلاً در مورد صفت تأمّل می‌کنید، و پی می‌برید که صفت از موصوف تبعیّت می‌کند، و مثال هم می‌آورید که: "جاءَنی رَجُلٌ ظَریفٌ" و "مَرَرتُ بِرَجُلٍ ظَریفٍ"، آیا فکر می‌کنید که ورای آن، مطلب دانستنی دیگری هم هست؟ بدین بیان که: یکی از اقسام صفت آن است که افاده‌ی تخصیص می‌کند، و نوع دیگر صفتی است که موصوف خود را توضیح می‌نماید؟ و این‌که معنی و فایده‌ی تخصیص غیر از توضیح است، چنان‌که معنای ظهور و شیوع غیر از ابهام است؟ و باز نوعی صفت است که نه تخصیص را می‌رساند و نه توضیح، بلکه برای تأکید مفهوم موصوف می‌آید؟ مانند: اَمسِ الدّابِرِ[1] و مانند قول خدای تعالی: "فَإذا نُفِخَ فِی الصّورِ نَفْخَةٌ واحِدَةٌ"[2]. و این مطلب که گاهی صفت را به منظور مدح و ثنا می‌آورند، مانند صفاتی که بر نام خدای تعالی جاری می‌شود. آیا شما فرق میان این صفت و آن خبر و فرق میان هر یک از این‌دو را با حال کاملاً باز شناخته‌اید؟ آیا به این نکته

۱ـ "دابر" یعنی گذشته. أمسِ الدّابر یعنی دیروز گذشته. ح

۲ـ حاقه / ۱۳.

رسیده‌اید که هر سه مطلب مذکور در این‌که برای ثبوت معنای شیء یا کلمه‌ای می‌باشند متّفق‌اند، ولی در چگونگی این ثبوت با هم فرق دارند؟[1] تمام این ابواب باید یک‌یک بر مخالفان علم نحو عرضه شود. هر باب را از آنها سؤال کنیم، و سپس به آنها بگوییم که: مطلب از دو حال خارج نیست: یا شما بدون فکر وارد امری شده‌اید که هیچ عاقلی آن را نمی‌پسندد، و این موضوع را که ما در فهم قرآن و خبر رسول خدا(ص) و به طور کلّی در معرفت خدای تعالی محتاج به این مطالب هستیم انکار می‌کنید، و معتقدید که وقتی فهمیدید فاعل مرفوع است مطلب دیگری که در باب فاعل به دانستن آن محتاجید برایتان باقی نمانده است، و وقتی دقّت می‌کنید به این جمله‌ی ما که: "زیدٌ مُنطَلقٌ" دیگر به دانستن مطلبی در باب مبتدا و خبر احتیاج ندارید. حتّی معتقدید که مثلاً در علّت رفع کلمه‌ی "صابِئون" از سوره‌ی مائده نه احتیاجی به دانستن قول علما در این باب است، و نه به استشهادی که علما به بیان آن شاعر کرده‌اند که گفته است:

و اِلّا فَاعْلَموا اَنّا و اَنتُم[2]
بُغاةٌ ما بَقینا فی شِقاقِ[3]

---

۱ ـ مثلاً ممکن است صفت برای دفع تَوهّم خصوص باشد. چنان‌که در این آیه: و لا طائرٍ یَطیرُ بِجَناحَیهِ اِلّا اُمَمٌ اَمثالُکُم (انعام / ۳۸). ح

۲ـ شاهد در ضمیر "نا" و "اَنتُم" است که ضمیر منفصل عطف بر ضمیر متّصل شده است. چنان‌که در باب آیه‌ی مذکور راجع به کلمه‌ی "صابئون" گفته‌اند. م

۳ـ ترجمه: وگرنه بدانید که ما و شما متجاوزانی هستیم که همیشه با یکدیگر در حال دشمنی و اختلافیم. م

حتّی مشکلی که در این باب برای عموم علما می‌باشد، برای شما اصلاً مشکل نیست. و گویی استعدادی به شما داده شده است که از یک مسأله در یک باب تمام مسائل آن باب را استنباط می‌کنید، و با نوعی تجاهل که با آن دیگر جای بحثی باقی نمی‌ماند گام بر می‌دارید. و یا می‌فهمید که در تحقیر مقام علم نحو واقعاً به خطا رفته‌اید، و به گمان‌های باطلی در مورد این علم افتاده‌اید لذا به سوی حقیقت بازگشته، فضیلت در این علم را برای اهلش مسلّم می‌دانید، و آن عقیده را هم که موجب سبکی خود شماست، و زبان طعن را در باره‌ی شما باز می‌کند ترک می‌نمایید.



حقیقت مطلب این است که گفتیم و ای کاش مخالفان وقتی بحث را رها می‌کردند، آن را تماماً کنار می‌گذاشتند، و وقتی تصوّر می‌کردند که احتیاج به نحو همان مقدار اندک است به همان مقدار کم اکتفا می‌نمودند، و در آنچه نیاموخته‌اند خود را وارد نمی‌ساختند، و اظهار نظر نمی‌کردند، و در کار تفسیر وارد نمی‌شدند، و دست به تأویل نمی‌زدند. در آن صورت گرفتاری تنها یکی بود، و لااقل اگر بانی بنائی نبودند، موجب ویرانی آن هم نمی‌شدند. و اگر کاری را اصلاح نمی‌کردند، وسیله‌ی فساد آن هم نمی‌گشتند. امّا متأسّفانه اینها بدین ترتیب عمل نکردند بلکه دردی را پیش کشیدند که طبیب را عاجز و خسته کرده عاقل را در آن حیران ساخته است. و حقّ و باطل را به حدّی با هم درآمیختند که به جدا کردن آن امیدی نیست. در نتیجه برای شخص فهمیده که می‌خواهد خود را از ستیزه و نزاع برکنار دارد جز

تعجّب و سکوت کاری باقی نمی‌ماند. و تنها آفت بزرگ این است که در انسان خویی ایجاد شود که در الفاظ و کلمات خود بی‌حساب کار کند، و در سخن گفتن راهی طولانی بپیماید؛ بی‌آن‌که نتیجه‌ای عایدش گردد. و بنائی را تزیین کند، در حالی که پایه و اساس ندارد. و مطلبی را بگوید که به عمق و ریشه‌ی آن نرسیده است.

ما هدایت را تنها از خدای تعالی می‌خواهیم، و برای مصونیّت از انحراف روی به جانب او می‌گردانیم.

مبحث ۳: زمینه‌ی ورود در بحث فصاحت و بلاغت

ذوقِ به این مطلب که هر کاری در مسیر خودش قرار گیرد، و هر چیزی در جای خودش نهاده شود، و نیز ذوقِ بیان کردن مطالبی که مشکل می‌نماید، و گشودن مسائل مهمّ و پیچیده، و پرده‌برداری از مباحثی که مخفی است، و وصف یک مطلب به‌طوری که اعتقاد شنونده را نسبت به استدلالی که در باره‌ی آن می‌شود زیاد کند، و در برابر شبهات او را کمک نماید، و خلاصه، راه تحقیق را برای شخص روشن کند، اینها همه مطالبی است که در خود عقل آدمی و طبیعت او موجود و در سرشت او محفوظ است. و من تا این زمان که به علم خدمت کرده‌ام پیوسته در بیاناتی که دانشمندان در معنای فصاحت و بلاغت و بیان و براعت ایراد کرده‌اند، دقّت نموده‌ام. همچنین در بیان غرضی که از آن عبارات داشته‌اند، و تفسیر مطالبی که مورد نظر آنها بوده است تأمّل کرده‌ام. پاره‌ای از این عبارات مانند رمز و همچون اشاره در خفا به نظرم آمد.

و پاره‌ای دیگر از این تعریف‌ها چنان است که گویی ما را به گنجی نهانی خبر داده‌اند که باید در طلب آن برآمده ذخایر را از آنجا بیرون آوریم. خلاصه، چنان است که جاده را برای گام برداشتن ما به سوی هدف باز می‌کند، و برای کسی که می‌خواهد قاعده‌ای را پی‌ریزی کند، و بنای تحقیق را بر آن قرار دهد راه را نشان می‌دهد. و نیز دریافتم که تأکید کلام علما در این باب بر این مطلب است که بگویند: فصاحت و بلاغت عبارت از نوعی نظم و ترتیب و قسمی تألیف و ترکیب است. نوعی ریخت‌گری و صورت‌نگاری است. نوعی بافتن و آراستن و رنگ‌آمیزی است. از کلام آنان چنین بر می‌آید که حکم این معانی در کلامی که در آن مجاز است حکم همان کلام‌هایی است که در آنها حقیقت است. همان‌طور که مثلاً در بافت یک فرش نظم تار و پودها و تألیف رنگ‌ها، و طرز بافتن، و خلاصه، ظرافت‌ها و مهارت‌های یکی نسبت به دیگری برتری می‌یابد، و گاه این مزیّت آن‌قدر بزرگ و زیاد می‌شود که در درجاتی بسیار برتر از نظیرش قرار می‌گیرد، و از جهت ارزش مثلاً این فرش نسبت به فرش دیگر فرق‌های زیادی را دارا می‌شود، یک کلام هم نسبت به کلام دیگر به درجاتی زیاد مزیّت می‌یابد، و با خصوصیّتی نسبت به آن برتر می‌شود. آن‌گاه این خصوصیّت آن‌قدر زیاد می‌گردد که به درجاتی بالا و بالاتر ترقّی می‌کند، و افق آن عالی و عالی‌تر می‌گردد، و مراحل و مدارج تازه‌ای برای آن منظور می‌شود؛ تا به جایی که طمع‌ها از نیل به آن قطع می‌شود، و گمان‌ها در آن راه نمی‌یابد، و نیروها از آوردن نظیر آن باز می‌ماند، و گام‌ها در راه عجز نسبت به آن متوقّف می‌شود.

این مطلبی است که در ابتدای امر ممکن است به ذهن ما خطور کند که: تعریف مذکور کافی است، و ما را بی‌نیاز می‌کند. امّا اگر در آن دقّت نماییم، و آن را کاملاً بررسی کنیم، می‌فهمیم که مطلب خلاف آنچه تصوّر می‌کردیم بوده است، و متوجّه می‌شویم که علمای ادب اگرچه در باب لفظ کوتاه آمده‌اند، ولی به حقیقت در باره‌ی معنیٰ تفصیلاً سخن گفته‌اند، و اگرچه در تیراندازی کمان را سخت نکشیده‌اند، ولی هدف را بسی دور قرار داده‌اند. توضیح مطلب آن‌که به ما می‌گویند: شما چیزی به موضوع اضافه نکرده‌اید، و فقط نوعی مقایسه نموده‌اید، و گفته‌اید در صنعت نوعی نظم وجود دارد، در فصاحت و بلاغت هم نوعی نظم موجود است. در آنجا ترتیبی است، در اینجا هم ترتیبی مراعات می‌شود. خلاصه، در صنعت بافت می‌بینیم، در این علم هم نوعی بافت وجود دارد. این تعریف را مبنا قرار داده‌اید و گفته‌اید: مزیّت به همان حسابی که در صنعت وجود دارد در فصاحت و بلاغت هم ظاهر می‌شود. و همان قواعد و ضوابطی که برتری صنعت و هنری را نسبت به صنعت و هنر دیگر آشکار می‌سازد، در فصاحت و بلاغت هم باید ملاک امتیاز و فضیلت باشد. و همان‌گونه که این امر در یک صنعت اهمیّت می‌یابد در فصاحت و بلاغت هم بزرگ و با اهمیّت می‌شود. جمله‌ی شما صحیح است، ولی یک مطلب باقیْ می‌ماند که محل مزیّت و برتری را در کلام برای ما بگویید، و آن را برای ما مشخّص کنید، و این مزایا را نام ببرید به‌طوری که کاملاً واضح و معیّن گردد. این‌که تنها بگویید فصاحت و بلاغت خصوصیّتی است در کیفیّت نظم کلمات، و طریقه‌ای است مخصوص در

ضمّ کلمات به یکدیگر، کافی نیست؛ مگر آن‌که این خصوصیّت را توصیف کنید، و آن را کاملاً مشخّص نمایید، و برای توضیح نمونه‌ای بیاورید، و بگویید مانند این مورد و آن مورد. همان‌طور که در مورد دیبای منقّش از فردی می‌خواهید که این صنعت را برای شما توصیف کند به‌طوری که با توصیف او جهت دقّت آن صنعت را پی ببرید. یا همان صنعت را مقابل شما انجام دهد به وجهی که با چشم خودتان ببینید که چگونه تار و پودها و رشته‌ها به این طرف و آن طرف آمد و رفت می‌کنند، و از این رشته‌ها چه نقشی در طول یا در عرض بافت پدید می‌آید، و چه رنگی را اوّل و چه رنگی را دوم و سوم قرار می‌دهد. از این حساب دقیق و تصرّف شگفت‌آوری که دست هنرمند ظاهر می‌کند طرح و نقش را مشاهده می‌کنید، و از آن به مقام هنر و درجه‌ی مهارت هنرمند واقف می‌شود. جمله‌ای را که آن گوینده در تفسیر فصاحت و بلاغت گفته است که: "فصاحت و بلاغت خصوصیّتی است در نظم کلمات از پیوسته شدن کلمات به یکدیگر، به طریق خاصّ، یا به وجهی که فایده‌ای از آن عاید شود" و شبیه این گفتارهای مجمل، در معرفت و علم به فصاحت کافی بود، و ما را بی‌نیاز می‌کرد. البتّه مانند چنین تعریفی در معرفت تمام صناعات کافی می‌شد، و در معرفت بافت دیبای پر نقش و نگار هم کفایت می‌کرد که بدانیم این هنر عبارت است از ترتیب رشته‌ها به وجهی مخصوص، و عبارت است از انضمام تارهای لطیف ابریشم به یکدیگر به وجوه گوناگون.

امّا باید بگوییم که فصاحت در قالب هیچ‌یک از این عبارات شناخته نمی‌شود مگر آن‌که فصاحت کاملاً به تفصیل بیان گردد، و تعریف آن به طور صحیح به دست داده شود، و بتوانیم بر روی خصائصی که در نظم کلمات پیش می‌آید دست بگذاریم، و آنها را معیّن کنیم، و یک‌یک را بشماریم، و نامگذاری کنیم تا معرفت ما نسبت به این علم همانند آن صنعتگر ماهری باشد که جای هر تار ابریشم را که در یک پارچه‌ی حریر به کار رفته، یا محلّ هر یک از قطعات منبّت‌کاری شده را در یک مصنوع نجّاری، یا مکان هر یک از آجرهایی را که در بنایی زیبا کار گذاشته شده است کاملاً می‌داند. هنگامی که به علم فصاحت و بلاغت با این دید نگاه کردیم، و آن را چنین مطالعه نمودیم، می‌فهمیم که برای تأمّل و ممارست و تدبّر در این علم به صبر و پایداری بیش‌تری احتیاج داریم، و به یک همّت عالی نیازمندیم تا در راه فهم این علم زود قانع نشویم، مگر آن‌که به تمام و کمال آن را ادراک نماییم. و از پای ننشینیم، مگر بعد از آن‌که به هدف نهایی برسیم. و هر زمان که این زحمت را به خود دادیم، و جز نیل به هدف نهایی به چیزی تسلیم نشدیم، آن وقت است که به جانب مقصدی عالی و ارزنده گام برداشته‌ایم، و به کاری بزرگ روی آورده‌ایم، و راهی را پیش گرفته‌ایم که دین و فضیلت و دانش ما را به کمال می‌رساند؛ راهی که در نزد خردمندان کاملاً شریف و پسندیده است. این همان طریقی است که در آن حجّت خدای تعالی، قرآن، را می‌شناسیم؛ به وجهی که چهره‌ی آن را برای ما تابناک‌تر، و مقام و مرتبه‌ی آن را آشکارتر سازد. و آن وقت است که قرآن هم آماده می‌شود

تا انوار و جلوه‌های خود را بیش‌تر و بهتر به ما نشان دهد، و ستاره‌اش را تابنده‌تر کند. ما هم در این راه به سوی همین هدف گام بر می‌داریم؛ راهی که ما را از تردید و شکّ دور می‌سازد، و از هر عاملی هم که موجب شکّ است مصون می‌دارد، و در نتیجه شایستگی آن را می‌یابیم که ما را به آخرین و عالی‌ترین مرتبه‌ی تبیین برساند.

باید بدانیم که برای شناختن صحّت این جمله راهی نیست مگر وقتی که گفت‌وگوی در این باب به مرحله‌ی نهایی رسد، و بحث به جایی منتهی شود که من در جمع‌آوری آن دنبال کرده‌ام، و خواسته‌ام در ذهن تو خواننده منقّش و مرتسم گردانم، و آن را برای تو ثابت و پابرجا نمایم. امّا در اینجا نکته‌ای است که اگر محقّقانه در آن تأمّل کنی، و با آرامش خاطر آن را مورد دقّت قرار دهی، مرا هم امیدوار می‌کند که تو خواننده نسبت به این علم حسن ظنّ یافته، به مطالبی که من آن را القاء می‌کنم با شوق تمام گوش فرا دهی. آن نکته این است که: اگر ما دلیل معجز بودن قرآن را کاملاً پی‌جویی کنیم چنین خواهیم گفت: وقتی مخالفان اسلام قرآن را شنیدند، و به شبیه گویی و معارضه دعوت شدند، باکلامی مواجه گشتند که تا آن زمان مانندش را نشنیده بودند. آنها خودشان را سنجیدند، و عجز خویش را در آوردن کلامی مشابه قرآن یا نزدیک به افق آن احساس کردند. اگر چنین نبود محال بود قرآن آنها را دعوت به معارضه و شبیه گویی کند، در حالی که آنها مورد تحدّی قرآن قرار گرفتند، و در این معارضه ملامت هم شدند. اگر این‌چنین نبود محال بود که خود را مقابل سرنیزه‌ها قرار دهند و به سختی در جاده‌های مرگ بیفتند.

البتّه چنین به ما خواهند گفت که: بلی، ما مطلب شما را قبول کردیم. امّا بگویید ببینیم، آیا آنها از چه چیز عاجز شدند؟ آیا از جهت معانی بود؟ یعنی دقیق و لطیف بودن معانی قرآن و زیبایی و حسن معانی آن بود که عقل‌ها آن را می‌پذیرفت، یا از جهت الفاظ بود؟ اگر از جهت الفاظ بود چه چیز از حیث لفظ مخالفان را به اظهار عجز وا داشت؟ این زیبایی قرآن چه بود که وقتی چهره گشایی کرد معاندان را مقهور حسن و جمال خود نمود، و آنها را در شگفتی گذاشت؟ می‌گوییم آنچه موجب شگفتی آنها شد مزایایی بود که از نظم قرآن بر آنها آشکار شد. خصایصی بود که در سیاق الفاظ قرآن با آن مواجه می‌شدند. مطالب بدیعی بود از مبادی و مقاطع آیات که آنها را تحت تأثیر قرار می‌داد. به کار رفتن هر یک از الفاظ در محلّ و مقام خود، و نیز مورد هر مثل، و اسلوب هر خبر، و شکل و صورت هر موعظه، و خلاصه، تنبیه و اعلام، و تذکار و تشویق و تهدید، و همراه بودن مطالب با دلیل و برهان و توصیف، همه‌ی اینها موجباتی برای شگفتی و حیرت معاندان در برابر قرآن بود. شگفتی آنها این بود که قرآن را سوره به سوره مطالعه می‌کردند، ده آیه ده آیه، و آیه آیه را مورد بررسی قرار می‌دادند، و می‌دیدند در تمام قرآن یک کلمه نمی‌یابند که از جای مخصوص خودش دور افتاده باشد، و لفظی را نمی‌بینند که بودنش در آن محل نازیبا باشد. و تصوّر شود که اگر لفظ دیگری در آنجا می‌آمد بهتر بود، یا صالح‌تر و ملایم‌تر بود. بلکه در سراسر آیات یک پیوستگی و همبستگی استواری را ادراک می‌نمودند که عقل‌ها را متحیّر می‌ساخت، و تمام اهل فن را به اظهار عجز

وا می‌داشت. نظم و تناسب و پیوستگی محکم و عجیبی را در قرآن ملاحظه می‌کردند که در ذهن و اندیشه‌ی هیچ بلیغی طمعی برای معارضه با قرآن نمی‌گذاشت، هر چند کاسه‌ی سرش را به آسمان می‌سایید؛ تا جایی که زبان‌ها از ادّعا و سخن باز ماند، و تمام مخالفان در جای خود ساکت نشستند، و قدرت مخالفت نیافتند.

به طور کلّی، آنچه را که من می‌خواهم برای خواننده‌ی این کتاب بازگو کنم این است که: هر کلامی را که تو آن را شایسته‌ی تحسین می‌دانی، و هر لفظی را که نیکو می‌پنداری ناچار باید جهت معلوم و علّت معقولی داشته باشد. همچنین برای بیان زیبایی و شایستگی تحسین باید راه و روشی داشته باشی، و بر صحّت ادّعای خود دلیل و برهانی بیاوری. این بابی است از همین علم که اگر آن را بگشاییم به نکته‌های عالی و مطالبی ارزنده دست خواهیم یافت، و تأثیر عظمیی هم در دین برای ما خواهد داشت، و استفاده‌های شایانی را به دست خواهیم آورد، و خواهیم دانست که این علم وسیله‌ی خوبی است در ریشه کن کردن بسیاری از فسادها و مسائلی که مربوط به قرآن است، و وسیله‌ی خوبی است برای اصلاح خلل‌های گوناگون در مطالبی که مربوط به تأویل می‌شود.

۲ بحث در عقیده‌ی راجع به فصاحت و بلاغت

بحث ما در این فصل پیرامون عقایدی است در باب فصاحت و بلاغت، و بیان و براعت، و هر موضوعی که از این مقوله است. یعنی هر موضوعی که برتری گوینده‌ای را بر دیگری تعیین می‌کند؛ از آن جهت که سخنی را بر زبان جاری کرده مطلبی را بیان داشته، و شنوندگان خود را به اغراض و مقاصدی آگاه ساخته است، و بدان هدف که مافی‌الضمیر خود را برای آنها اعلام نماید، و از مکنونات خویش پرده بردارد. معلوم است که این تعبیرها و هر تعبیر دیگری مشابه آن، یعنی هر تعبیری که در آن فقط لفظ را توصیف می‌کنند، و مزیّت را تنها به لفظ نسبت می‌دهند نه به معنی، وقتی دارای مفهوم است که بخواهند کلام را به حسن دلالت وصف کنند. مثلاً مقصودشان این باشد که بگویند این کلام در فلان مورد که آورده شده دلالتش تامّ است، و در چهره‌ای است که نسبت به کلام دیگر روشن‌تر و دلپسندتر است، و شایستگی آن را دارد که ذوق‌ها را

تحت تأثیر قرار دهد، و دل‌ها را مجذوب نماید، و می‌تواند زبان ستایشگران را به مدح و توصیف وادارد، و حاسدان را خوار سازد.

پر واضح است که ما وقتی می‌توانیم این صفات را در مورد کلامی نسبت به کلام دیگر به کار بریم که مقصود و معنی کلام به گونه‌ای ادا شود که برای بیان مطلب صحیح‌تر باشد، و برای آن معنای هم‌لفظی را انتخاب کنند که به آن معنیٰ اختصاص بیش‌تری دارد، و آن را روشن‌تر می‌سازد، و در دلالت بر آن معنی کامل‌تر است، و خلاصه می‌تواند به کلام شرافتی دهد، و مزیّت شایانی را در آن آشکار سازد. حال که مطلب چنین است پس ابتدا باید به خود کلمه مستقلاً توجّه کنیم قبل از آن‌که در نظم جمله‌بندی داخل شود، و قبل از آن‌که به صورت‌هایی درآید که کلام به جهت آنها در چهره‌ی اِخبار و امر و نهی و استفهام و تعجّب ظاهر می‌شود، و قبل از آن‌که کلمه در جمله معنایی دهد که برای افاده‌ی آن معنیٰ باید به کلمه‌ی دیگری منضم گردد، یا بر لفظ دیگری مبتنی شود.

آیا می‌توان تصوّر کرد که بین دو لفظ از جهت دلالت امتیازی وجود داشته باشد؟ یعنی دلالت این لفظ بر معنایی که جهت آن وضع شده است بیش‌تر باشد از دلالت لفظ دیگر بر معنی آن؟ مثلاً دلالت کلمه‌ی "رَجُل" بر معنای آن بیش‌تر باشد از "فَرَس" بر معنای آن؟ آیا ممکن است تصوّر کرد دو اسم که برای شیءِ واحدی وضع شده‌اند در دلالت بر یکدیگر، فضیلتی دارند؟ مثلاً لفظ "لَیْث" دلالتش بر حیوان درّنده‌ی معروف از لفظ "اَسَد" بیش‌تر است؟ و لفظ یکی از جهت واضح بودن معنایش از لفظ دیگر روشن‌تر و گویاتر است؟ مسلماً، نه. حتّی اگر

بخواهیم میان دو زبان از قبیل فارسی و عربی مقایسه‌ای کنیم آیا می‌توانیم بگوییم: مثلاً "رجل" که برای انسان مذکّری وضع شده است دلالتش بیش‌تر است از معادل و نظیرش در فارسی، یعنی کلمه‌ی "مرد"؟

آیا این مطلب در ذهن کسی هر چند بکوشد خطور می‌کند که بگوید دو کلمه بدون ملاحظه‌ی مقام آنها در نظم و تألیف کلام مزیّتی نسبت به یکدیگر دارند؛ به این عنوان که آن لفظ بیش‌تر مأنوس و مستعمل است، و این یکی نامأنوس و غریب است؟ و گفته شود که حروف آن لفظ نسبت به این یکی خفیف‌تر، و ترکیب حروفش ظریف‌تر، و تلفّظش بر زبان آسان‌تر است؟ آیا فردی را پیدا می‌کنید که بگوید این سخن صحیح است؟ مسلّماً این‌طور نیست. مگر آن‌که مقام کلمه را به جهت نظم کلام و تناسب معنای آن با معانی الفاظ مجاور آن، و برتری آن را از لحاظ انس با کلمات دیگر در نظر آوریم.

آیا کسی گفته است که مثلاً در فلان کلام این لفظ دقیقاً در جای خود قرار گرفته، و مورد پسند ذوق است. و یا به عکس، فلان لفظ غیر متمکّن و دور از ذهن و ناخوشایند است؟ مگر آن‌که بگویند تمکّن عبارت است از حسن توافق میان این لفظ با لفظ دیگر از جهت معنیٰ، و غرض از غیر متمکّن بودن و نابجایی کلمه‌ای این باشد که میان آن و کلمات دیگر سوءِ تناسبُ است، و لفظ اوّل نسبت به لفظ دوم در افاده‌ی معنی شایسته نبوده است. اگر در آیه‌ی زیر تأمّل نمایید، و اعجاز قرآن از این تأمّل بر شما تجلّی کند، و آنچه را که می‌بینید و می‌شنوید شما را مجذوب خود سازد دیگر شک نخواهید کرد که این مزیّتِ آشکار و این فضیلتِ

مقهور کننده تنها به جهت یک امر است و آن ارتباط کلمات است با یکدیگر از جهت معنی:

و قیلَ یا اَرضُ ابْلَعی ماءَکِ و یا سَماءُ أقلِعي، و غیضَ الماءُ، وقُضِيَ الأمرُ، و اسْتَوَتْ عَلَی الجُودیِّ، و قیلَ بُعداً لِلْقَومِ الظّالِمینَ.[1]

به خوبی فهمیده می‌شود که زیبایی و شکوه این آیه فقط به لحاظ آن است که لفظ اوّل با لفظ دوم، و سومی با چهارمی، تا آخر، از جهت معنی، حسن ارتباط دارد، و مزیّت هم در خلال نظم و ترتیب این کلمات پدید آمده از مجموع همین کلمات حاصل گردیده است.

اگر شما در این مطلب شکّی دارید کمی بیش‌تر دقّت کنید. ببینید اگر لفظی را از بین این الفاظ بردارید، و معنای آن را مستقلاً مورد دقّت قرار دهید، مثلاً معنی "اِبلَعِي" را به‌تنهایی اعتبار کنید؛ بی‌آن‌که به معانی کلمات ماقبل و مابعد آن مرتبط سازید، آیا این لفظ از جهت فصاحت همان مقصود را می‌رساند؟ مسلّماً، نه. همین‌گونه است الفاظ دیگر آیه. چگونه ممکن است در موضوع مذکور تردید کرد و حال آن‌که عظمت آیه در این است که زمین مورد خطاب قرار گرفته و به آن امر شده است؟ و نیز عظمت آیه در این است که ندا با حرف "یا" آمده نه با "أَیَّةُ" یعنی نفرموده است: "یا اَیَّتُهَا الاَرضُ"[2] و بعد کلمه‌ی "ماء" به "کِ" اضافه شده است.[3] یعنی نفرموده است: "اِبلَعِی الْماءَ."

۱ـ هود ۴۴.

۲ـ "اَیُّ" را جایی می‌آورند که بخواهند طرف خطاب را بزرگ شمارند. ولی چون در اینجا خداوند فرمان را به جماد صادر می‌فرماید اقتضای مقام آن است که برای ندا حرف "یا" به کار رود. ح

۳ـ یعنی آن قسمت آبی که از آن خودت هست فرو ببر. ح

و پس از آن‌که زمین را مخاطب ساخته به کاری که مختصّ به آن است فرمان می‌دهد، آسمان را مخاطب ساخته است. و آسمان را هم به کاری که در شأن آن است امر فرموده است: "و یا سَماءُ اَقلِعی". سپس جمله‌ی: "وَ غیضَ الماءُ" ذکر شده است. یعنی فعل به صورت مجهول آمده است تا نشانه آن باشد که زمین این آب را به امر فرمانده نیرومندی فرو برده است. به‌علاوه این چند جمله به وسیله‌ی جمله‌ی دیگری تأکید شده فرموده است: "وقُضِیَ الأمرُ" یعنی کارها تماماً انجام یافت. در پایان دستورها هم این عبارت را اعلام می‌فرماید که: و اسْتَوَتْ عَلَی الجُودِیِّ. که علاوه بر مطالب یاد شده، کلمه‌ی "سفینة" به صورت اضمار آمده است و بدون ذکر؛ چنان‌که شرط تفخیم است،[1] و دلالت بر پایان جریان امر می‌کند. و نیز مقابله‌ی "قیلَ" در خاتمه‌ی آیات با "قیلَ" در افتتاح آیات. اینهاست خصوصیّات آیات قرآن که با اعجازش قلوب و افکار ما را از شگفتی و عظمت پر می‌سازد، و با تجسّم جریان امر هیبت و شکوهی در ذهن ما پدید می‌آورد، و نفس ما را از هر طرف احاطه می‌نماید. آیا تصوّر می‌کنید این خصوصیّات با لفظ ارتباطی دارد؛ از حیث آن‌که لفظ صوتی است مسموع، و حروفی است که در نطق دنبال یکدیگر می‌آیند؟ یا باید بگوییم: این اوصاف تماماً به جهت آن همبستگی و ارتباط عجیبی است که میان معانی الفاظ می‌باشد؟

با این بیان مقصود ما کاملاً روشن شد، و هیچ جای شکّی باقی نماند. روشن شد که الفاظ از حیث این‌که مجرّدند، و کلماتی مفردند مزیّتی

۱ـ اضمار سفینه بدون ذکر بدان جهت شده است که داستان کشتی نوح بر سر زبان‌ها بوده و گمان نمی‌رفته است کسی از آن غفلت داشته باشد. ح

نمی‌یابند، بلکه فضیلت و عدم فضیلت الفاظ مربوط است به تناسب معنی لفظی با لفظی دیگر که در کلام پیش از آن آمده یا بعد از آن قرار گرفته است.

از جمله شواهد مثال این است که ما می‌بینیم کلمه‌ای در یک جا به ما نشاط و لذّتی می‌دهد، و با ذوق ما مأنوس است ولی همان کلمه در جای دیگر بر ذوق ما سنگین می‌آید، و برای ما نامطبوع و نامأنوس می‌گردد. مثلاً لفظ "اَخْدَع" در بیت "بُحتری":

و اِنّی وَ اِنْ بَلَّغتَنی شَرَفَ الغِنیٰ
وَ اَعْتَقْتَ مِن رِقِّ المَطامِعِ اَخْدعی[۱]

تو اگرچه مرا به مقام شریف بی‌نیازی رساندی، و رگ گردنم را از بندگی طمع آزاد کردی... ملاحظه می‌کنید که کلمه‌ی "اَخدَع" در این مورد لطافت و حسنی دارد که بر هیچ‌کس پوشیده نیست. حالا همین کلمه را در بیت ابوتمّام دقّت نمایید.

یا دَهرُ قَوِّمْ مِن اخْدَعَیْکِ فَقَد
اضجَجْتَ هذَا الأَنامَ مِن خُرُقِک[۲]

۱ـ دیوان بحتری (۲:۱۲۴۱).

۲ـ خرق، به ضمّ خاء به معنی خشونت و احمقی و جهالت است، و مقصود از "تقویم اَخدَعین" دور کردن تکبر و خشونت است. و به کسی که متکبّر و سرکش است "شدید الاَخدعَین" گویند. ش. "قَوِّم" از مصدر تقویم، یعنی از اعوجاج و کجی در آوردن، راست نگهداشتن گردن. در فارسی کنایه از تکبّر است که در بیت با مقصود شاعر منافات دارد. ح

ای روزگار رگ‌های گردنت را مستقیم ساز. تو از کارهای احمقانه‌ات این مردم را به ضجّه و گریه انداخته‌ای (توضیح: یعنی تکبّر را رها کن و بیش از این به ما بی‌اعتنا مباش). اگر خوب توجّه کنیم می‌فهمیم که این کلمه تا چه حدّ بر گوش سنگین است و در ذهن نامطبوع، چندین برابر آن نشاط و لذّت و انسی که از بیت پیش احساس می‌کردیم.

البتّه دامنه‌ی این بحث دراز است، زیرا ممکن است دو فرد را پیدا کنیم که هر دو یک کلمه‌ی واحد را به کار برده‌اند ولی یکی از آن دو کلمه به اوج آسمان پَر کشیده و دیگری به زمین پستی فرود آمده است. اگر کلمه‌ای که زیباست زیبایی آن از جهت لفظ باشد، و به‌تنهایی مستحقّ شرافت گردد؛ بی‌آن‌که سبب زیبایی را در نحوه‌ی ترکیب آن کلمه با دیگر کلمات در نظر بگیریم کیفیّت کلمه نباید تغییر یابد. و آن لفظ یا برای همیشه زیبا و دلنشین خواهد بود و یا دائماً زشت و نامطبوع، و دیگر گوینده‌ای را نخواهیم دید که نگران باشد از این‌که چگونه مطلب را بیان کند، و به چه صورتی آن را تعبیر نماید. به چه نحوی وارد موضوع شود، و چگونه از آن خارج گردد. این همان مطلبی است که ممکن است مکرّر بر زبان جاری کند ولی وقتی نفس خویش را کاملاً بررسی می‌نماید بطلان آن را درمی‌یابد، زیرا می‌فهمد از سخنانی است که حقیقةً در اعتقادش محکم و استوارْ نمی‌گردد، و به هیچ شکلی در تصوّرش درست نمی‌آید.

۳ بلاغت مربوط به معنی است نه به لفظ

از جمله مطالبی که باید پس از بحث پیشین مطرح کنیم فرق میان حروف منظوم و کلمات منظوم است.

توضیحاً: نظم در حروف عبارت است از توالی آنها در نطق، فقط. یعنی نظم حروف اقتضایش نظم معنی نیست. و نظم‌دهنده‌ی حروف در باب نظم حروف هیچ‌یک از طریقه‌های عقل و اندیشه را که در مورد معنی منظور می‌نماید دنبال نمی‌کند. بنا بر این اگر واضع لغت به جای "ضَرَبَ"، "رَبَضَ" گفته بود هیچ خللی در کار پدید نمی‌آمد، و هیچ ایرادی هم بر او وارد نبود. ولی در باب نظم کلمات چنین نیست، زیرا شما در تنظیم کلمات آثار و ترتیب معانی کلمات را طبق ترتیب آنها در ذهن و در فکر خودتان دنبال می‌کنید. این نظمی است که در آن مقام کلمه‌ها در کلام نسبت به یکدیگر دارای ارزش و اعتبار می‌شود. یعنی هیچ نظمی نیست که معنای آن: "ضَمّ کلمه‌ای باشد که به کلمه‌ی دیگر به هرگونه که آورده شود و به هر طور که اتّفاق افتد".

حتّیٰ گذاشتن یک کلمه در محلّی که نهاده شده است علّتی دارد که اقتضا می‌کند این کلمه در همان‌جا باشد. و اگر در محلّ دیگر گذاشته شود درست نیست، و معنای منظور هم حاصل نمی‌شود.

امّا فایده‌ی شناختن فرق حروف منظوم و کلمات منظوم این است که وقتی این فرق را فهمیدیم، متوجّه می‌شویم که مقصود از نظم کلمات آن نیست که الفاظ در گفتار دنبال هم قرار گیرند، بلکه مقصود این است که الفاظ در دلالت، به یکدیگر وابستگی داشته باشند، و معانی کلمات به صورتی که عقل حکم کند به یکدیگر مربوط شوند. و چگونه ممکن است تصوّر شود که غرض از نظم کلمات توالی الفاظ در گفتار باشد. و حال آن‌که بر ما ثابت شد که آنچه در نظم کلمات معتبر است همان پیوند کلمات با یکدیگر است. با این بیان، ما دیگر شکّ نداریم که اگر لفظی جنبه‌ی دلالتش را کنار گذاشتیم هیچ مقام معتبری نسبت به لفظ ماقبل و مابعدش نخواهد داشت. و جایی برای شکّ در این موضوع نیست که الفاظ از حیث این‌که الفاظند استحقاق نظم مخصوصی را ندارند. و اگر از الفاظ که همان لغات می‌باشند دلالت را بگیریم هیچ‌یک از آنها نسبت به دیگری حق تقدّم ندارد. و اصلاً تصوّر نمی‌شود که باید در آن الفاظ ترتیب و نظمی باشد.

دلیل دیگر: اگر مقصود از نظم خود لفظ است، به‌تنهایی نه ترتیب معانی در ذهن و سپس بیان الفاظ در ازاءِ معانی آنها، مقام دو لفظ در نحو نباید مختلف باشد،[1] به این عنوان که یک لفظ دارای حسن نظم

۱ـ و در نتیجه همه‌ی اِعراب‌ها در مقام و موضع، باید یکسان، و الفاظ هم در ترتیب، با هم مساوی باشند.

باشد، و لفظ دیگر فاقد آن. زیرا این دو لفظ به وسیله‌ی توالی الفاظ در گفتار احساس واحدی را بر می‌انگیزند. و این‌طور نیست که بگوییم یک لفظ معنایی را معلوم و آشکار می‌نماید و لفظ دیگر، آن را مبهم و مجهول می‌گذارد.

و دلیل دیگری که از همه‌ی دلایل روشن‌تر است این‌که: نظمی را که بلغا آن را توصیف می‌کنند و به سبب آن مراتب بلاغت درجه‌بندی می‌شود هنر و صنعتی است که در آن ناگزیر از فکر کمک گرفته می‌شود. و وقتی که این نظم از نوع جمله‌ای باشد که در آن از فکر استمداد می‌شود، و با اندیشه استخراج می‌گردد شایسته‌ی آن است که شخص در این اندیشه دقّت کافی کند که آیا این فکر به چه چیز وابسته است؟ آیا به معانی پیوستگی دارد یا به الفاظ؟ آیا از میان معانی و الفاظ چیست که فکر و اندیشه‌ی شما با آن همراه می‌شود؟ این همان مطلبی است که صنعت و هنر شما در آن ظاهر می‌گردد، و قالب‌ریزی و نظم و صورتگری شما در آن پدید می‌آید. و محال است که ما در مطلبی بیندیشیم ولی چیزی در زمینه‌ی آن نسازیم بلکه در زمینه‌ای غیر آن چیزی بسازیم.[۱]

اگر چنین امری ممکن باشد، بنّا هم خواهد توانست در موضوع ریسندگی و بافندگی فکر کند؛ تا بدان وسیله بنائی را از آجر بسازد، و این از محالات است. حال اگر کسی بگوید که: نظم در الفاظ به هر حال موجود است و ترتیبی که شما برای معانی معتقدید وقتی معقول است

۱ـ خلاصه‌ی عبارت آن است که: فکر ما به هر مطلبی ارتباط و علاقه پیدا کند عمل ما هم به همان مطلب سوق داده می‌شود. ح

که الفاظ را منظّم کنید، و به صورتی خاصّ مرتّب سازید. جواب گوییم: این همان سخنی است که شبهه‌ی اخیر را تجدید و تکرار می‌نماید. آنچه شبهه را حلّ می‌کند این است که دقّت کنیم ببینیم آیا می‌توانیم تصوّر کنیم که ما در مقام و مرتبه‌ی یک لفظ نسبت به لفظ دیگر بیندیشیم، و در نتیجه لفظی را پیش از لفظ دیگر یا بعد از آن بیاوریم، و بگوییم این لفظ صلاحیّت دارد که در اینجا باشد چون فلان صفت را دارد؟[1] نه، نمی‌توانیم، بلکه چنین باید بگوییم که: این لفظ صلاحیّت این محل را دارد چون معنایش چنین است، و دلالت بر این مقصود می‌کند، و مقصود و غرض کلام در اینجا این‌طور ایجاب می‌نماید، و معنای لفظ ماقبل آن با معنای این لفظ متناسب است[2].

اگر تو خواننده‌ی عزیز تصوّر می‌کنی که فرض اوّل صحیح است هرچه می‌خواهی بگو، و بدان که آنچه را ما در این باره گفته‌ایم همه باطل است. امّا اگر بیان دوم را صحیح می‌شماری خود را دیگر با مطالب گمراه کننده فریب مده، و توجّه به موضوعاتی ظاهر آراسته و سطحی مکن. و بدان که آنچه در آن هیچ شکّ و تردیدی نیست این است که ترتیب الفاظ و توالی آنها بر اساس نظم خاصّ، موضوعی نیست که تو به وسیله‌ی فکر

۱ـ مثلاً به لحاظ آن‌که "ضرب" ضاد دارد، یا در پایان آن حرف "باء" می‌باشد.

۲ـ یعنی در جمله‌ی: "ضَرَبَ زیدٌ عمرواً" نمی‌گوییم لفظ ضرب باید ابتدا باشد، آن‌گاه زید و سپس عمرو، بلکه معنی کلام را اساس و علّت قرار می‌دهیم، و می‌گوییم چون زید فاعل است، و هدف این است که فاعلیّت زید را مطرح کنیم لذا زید را مقدّم آوردیم. و اگر می‌خواستیم مفعولیّت عمرو را عنوان کنیم عمرو را مقدّم ذکر می‌کردیم. م

آن را طلب نموده‌ای بلکه موضوعی است که ضرورةً به سبب مطلوب اوّل[1] یعنی معنای لفظ به وجود می‌آید.[2] زیرا وقتی الفاظ، ظروف معانی شناخته شدند ناچار در موضع‌ها و مقام‌های خود هم از معانی تبعیّت می‌کنند. یعنی وقتی معنایی اقتضایش این بود که در ذهن ما ابتدا قرار گیرد، لفظی هم که دلالت بر آن می‌نماید ایجاب می‌کند که (مانند معنی) در گفتار ما اوّل قرار گیرد.[3] امّا اگر این‌طور خیال کنی که الفاظ قبل از معانی، به سبب نظم و ترتیب منظور و مقصودند، و این‌که فکر در باره‌ی نظمی که بلغا آن را توصیف می‌کنند فکری است در چهار چوب نظم الفاظ، و یا پس از ترتیب معانی محتاج به فکر می‌باشی که الفاظ را بر نظم و نسق آن بیاوری باید بگوییم که این گمانی است باطل. این توهّم برای کسی پدید می‌آید که دقّت کافی در مطلب مورد بحث نکرده است. و چگونه در تنظیم الفاظ فکر نکنی در حالی که وجود اوصاف و احوالی را برای الفاظ تصوّر نمی‌نمایی؟[4]

و از جمله مطالبی که برای شخص محقّق شبهه ایجاد می‌کند، و ممکن است او را به خطا اندازد این است که به نظرش بعید نماید گفته شود: فلان کلام کلامی است که معانی آن نظم یافته است. گویی عرف علما

۱ـ مقصود از مطلوب اوّل همان معنی است. م ۲ـ یعنی شما ترتیب الفاظ را به کمک فکر پیدا نکرده‌اید. ترتیب الفاظ مرحله‌ی دوم قضیّه است که به واسطه‌ی ترتیب معانی که مرحله‌ی اوّل است خود به خود پدید می‌آید. ش

۳ـ یعنی هنگامی که در ذهن ما فاعلیّت مقدّم شود قهراً در گفتار ما هم فاعل مقدّم می‌گردد. م ۴ـ یعنی الفاظ نه فاعل‌اند و نه مفعول و نه ... و این‌گونه اوصاف متعلّق به لفظ نیست. ش

مطلب را به این طریق بیان نداشته‌اند. بلی آنها نظم را گرچه در مورد معانی به کار نبرده‌اند ولی به جای نظم معانی کلمه‌ی دیگری را که به همان معنی است، و شباهت به همان معنای نظم دارد به کار برده‌اند، و چنین گفته‌اند: "عالم بلیغ معانی را یکی پس از دیگری در ذهن خود مرتّب می‌سازد، و آنها را درجه‌بندی کرده یکی را بر اساس دیگری می‌گذارد. یعنی فروع را بر اصول متّکی می‌سازد، و معنایی را تابع معنای دیگر می‌نماید."

اگر بخواهید تحقیق کنید می‌یابید که علمای ادب همه‌ی کلمات رنگ‌آمیزی و نقش و قالبْ‌ریزی را برای همان مفهوم آورده‌اند که خودِ کلمه‌ی "ترتیب" را برای آن استعاره کرده‌اند. و شکّی هم نبوده که تمام اینها تشبیه و تمثیلی است مربوط به امور و اوصاف متعلّق به معانی نه الفاظ.

۴ تحقیق در عقیده‌ی آنها که می‌گویند: فصاحت و بلاغت در لفظ و معنی است

در اینجا می‌خواهیم شبهه‌ی دیگری را طرح کنیم. البتّه شبهه‌ای است ضعیف، و امید است آنهاکه بدون مطالعه معتقد به این عقیده شده‌اند به بحث در این شبهه رغبت نشان دهند. شبهه این است که: بعضی مدّعی‌اند فصاحت معنایی ندارد جز تناسب لفظی، و تعدیل در ترکیب حروف با یکدیگر طوری که در گفتار بر زبان سنگین نیاید، و از نمونه‌هایی که جاحظ از قول شاعر انشاد کرده است نباشد که:

و قَبرُ حَربٍ بِمَکانٍ قَفْرٍ
و لَیسَ قُربَ قَبرِ حَربٍ قَبرُ[1]

آنچه شبهه‌ی مورد بحث را باطل می‌سازد این است که اگر ما وصف فصاحت را محدود به این طریق که تعریف شد نماییم، و همین توصیف

۱ـ قبر حرب در مکان بی آب و گیاهی است، نزدیک قبر حرب هم قبری نیست. گوینده‌ی آن درست معلوم نیست. ح

را ملاک قرار دهیم، لازم می‌آید که فصاحت را از میدان بلاغت خارج سازیم، و از این‌که نظیری برای بلاغت باشد جدا کنیم. و اگر چنین کردیم مطلب از دو حال بیرون نیست: یا در مورد برتری عبارتی بر عبارت دیگر لفظ را اساس و مبنا قرار می‌دهیم، و قدم را از لفظ بالاتر نمی‌گذاریم، و یا لفظ را یکی از موجبات فضیلت می‌دانیم. و آن را وجهی از وجوهی که سبب تقدّم کلامی بر کلام دیگر است می‌شماریم. اگر فرض اوّل را بگیریم لازم می‌آید که فضیلت را محدود به لفظ کنیم، و معجز بودن قرآن را هم تنها به جهت لفظ بدانیم. ولی پر واضح است که این سخن بسیار نازیبا و سخیف است، زیرا معنی جمله‌ی مذکور این می‌شود که بگوییم هیچ‌یک از مطالبی راکه علما در باب حدود بلاغت ذکر کرده‌اند، یعنی روشن بودن دلالت، و صحّت قرینه، و حسن ترتیب و نظم، و ابداع در طریقه‌ی تشبیه و تمثیل، و کلام را مجمل آوردن و سپس تفصیل دادن، و فصل و وصل جمل را در جای خود آوردن، و شروط حذف و تأکید و تقدیم و تأخیر را کامل اداکردن، هیچ‌یک از این مطالب که ذکر شد در امری که قرآن به لحاظ آن معجز است دخالت ندارد. حتّی مدّعی می‌شویم که قرآن از حیث آن‌که بلیغ است، و از جهت آن‌که قول فصل است، و کلامی است با نظم عالی و تألیف زیبا، از این جهات معجز نیست، زیرا قرآن به لحاظ هیچ‌یک از این معانی ارتباطی با تناسب حروف پیدا نمی‌کند!

و اگر فرض دوم را بگیریم، یعنی بگوییم تناسب حروف جهتی از جهات فضیلت است، و در شمار مطالبی است که با آنها کلامی بر کلام

دیگر برتری می‌یابد، به جهت این خلاف‌گویی ضرری به گفته‌ی ما وارد نمی‌شود، زیرا اثر این خلاف‌گویی بیش از این نیست که بخواهند فصاحت را از میدان بلاغت و بیان خارج کنند، و خلاصه در عداد اموری شبیه به بلاغت و بیان درآید، مثل براعت و جزالت و نظایر آن.

ممکن است کسی بگوید که من تلائم و تناسب حروف را برای قرآن معجز نمی‌دانم مگر این‌که لفظ علاوه بر تلائم حروف دلالت بر معنی هم داشته باشد. و خود این مطلب که گوینده‌ای هم معنای الفاظ را رعایت کند و هم تناسب میان حروف را منظور نماید مطلبی است بس دشوار. چنان‌که مراعات سجع و وزن و مراعات تجنیس و ترصیع وقتی که معنای کلام هم رعایت می‌شود بسیار دشوار می‌گردد.

جواب گوییم: اگر خوب فکر کنی می‌فهمی که تو با این عبارت از مطلوب خود خارج شده‌ای، و این موضوع را که: لفظ از جهت آن‌که لفظ است مستحقّ مزیّتی است رها کرده می‌خواهی برای دشواری نظم فی‌مابین معانی راهی بجویی، و علّتی غیر از آنچه ادبا آن را می‌فهمند برای نظم وضع کنی، و ادّعا کنی که مرتّب کردن معانی سهل است، و رجحان طبقه‌ای از گویندگان بر طبقه‌ی دیگر در این باب محدود به حدّی است، و اگر در میان حروف الفاظ تعادل و تناسب را دنبال کنیم مزیّت کلام زیاد می‌شود. این سخن توهّمی بیش نیست. زیرا آنچه ما در باره‌ی معنی تعادل حروف می‌دانیم این است که کلمات از عیوبی که در مثل بیت ابوتمّام: "کریمٌ إذا أمدَحهُ. أمدَحهُ و الوری..." می‌بینیم، و یا مانند بیت ابن یسیر: "و أنثَنت نَحوَ عزفِ نفس ذهول" سالم باشد. و لفظی که

از این نوع عیب‌ها سالم باشد نادرالوجود و محال نیست. و چیزی نیست که فقط شاعر توانا و گوینده‌ی بلیغ قدرت آن را داشته باشد تا مقایسه‌ی او نسبت به سجع و تجنیس هم مستقیم و استوار گردد.[۱] و از این قبیل مطالب که اگر گوینده‌ای آن را دنبال کند درست آوردن معانی و اداکردن مقاصد بر او دشوار می‌شود.

و این‌که می‌گوییم: "أطالَ اللّٰه بقاءَکَ، و أدامَ عِزَّک. وَ أَتَمَّ نِعْمَتَهُ عَلیکَ، وَ زادَ فی إحسانِهِ عِندَکَ ـ اینها الفاظی است که از تنافر حروف برکنار است، و زبان را به زحمت نمی‌اندازد، و از حروف آنها کراهت در سمع ایجاد نمی‌شود. و همین طور است نوشته‌ها و محاورات ادبا که در آنها کراهت در سمع را اصلاً نمی‌یابید" زیرا این امر تنها وقتی برای شاعر پیش می‌آید که خود را به تصنّع و تکلّف می‌اندازد. ولی کسی که بنا بر سرشت و طبیعتش عادی سخن می‌گوید این نوع زحمت و گرانی هم بر کلامش عارض نمی‌شود. و امّا آن‌کس که خود را قانع و مشغول ساخته است به این جمله که: "تلائم حروف با توجّه به این‌که لفظ دالّ بر معنی باشد معجز است زیرا رعایت تعادل حروف وقتی می‌خواهد با رعایت معانی همراه باشد دشوار می‌شود" اگر دقّت کنید خواهید دید که صاحب این فکر به یک مطلب نوظهور و شگفت‌آوری معتقد شده است. و آن این است که می‌گوید: طلب کردن و جستن لفظ به‌سبب معنی

۱ـ مقصود آن است که این مطلب را به سجع و تجنیس هم نباید قیاس کرد، زیرا دشوار بودن این‌دو از جهت دیگر است. بدین بیان که: چون شاعر مقیّد می‌شود هم معنای خوب را بیاورد و هم در شعرش وزن و قافیه باشد کارش دشوار می‌شود. م

مشکل است. و حال آن‌که این تصوّری است بیهوده.[1] و نظر عقلا هم عکس آن است، چه عقلا می‌گویند جست‌وجو کردن معنی به سبب لفظ مشکل است.[2] یعنی صعوبتی که از سجع پدید می‌آید عبارت است از صعوبتی که در معانی به جهت الفاظ عارض می‌گردد. به عبارت دیگر: برای ما مشکل است که میان الفاظ مسجّع توافق ایجاد کنیم مگر آن‌که اسلوب کلام را عوض کنیم، و سراغ اسلوب دیگری برویم. و یا به نوعی مجاز یا اتّساع در کلام دست بزنیم، و یا به قسم دیگری با کلام مدارا کنیم.[3]

ممکن است اشکال کنند که: وقتی لفظ از مزیّتی که متنازعٌ فیه میان ماست برکنار شد، و مزیّت منحصر به معنی گردید قطعاً دیگر فصاحت از صفات لفظ نخواهد بود، و مانعی نخواهد داشت که معنی به فصاحت توصیف شود، و گفته شود: معنایی فصیح و کلامی فصیح‌المعنی.

جواب گوییم: البتّه فصاحت اختصاص به لفظ دارد، و از صفات لفظ است از آن حیث که در فصاحت لفظ بگوییم لفظ آن صفتی را داشته باشد که دلالت بر مزیّت مورد بحث ما کند. وقتی به جهت آن شد که لفظ دالّ است دیگر بیهوده است بگوییم معنی به وسیله‌ی

۱ـ مقصود این است که اگر معنی در ذهن ما درست منظّم شود لفظ هم پشت سر آن می‌آید.م

۲ـ زیرا گوینده مقیّد می‌شود که کلام را مسجّع بگوید یا مثلاً مجبور می‌شود فاعل را مقدّم بیاورد.م

۳ـ خلاصه آن‌که اگر سجع و ترصیع و... را رها کنیم و مقیّد به قیود شعری نشویم در قافیه هم وا نمی‌مانیم، و فاعل را به جای مفعول و یا مفعول را به جای فاعل نمی‌آوریم.ش

فصاحت توصیف می‌شود کما این‌که بیهوده است بگوییم معنی توصیف می‌شود به این‌که دالّ است.[۱]

و اگر بگویند پس چه چیز موجب شده است که قدما مزیّت را میان لفظ و معنی تقسیم کرده‌اند، و گفته‌اند: معنی لطیف و لفظ شریف؟ خلاصه شأن و مقام لفظ را بسیار بزرگ نموده‌اند؟ حتّی متأخّران هم در این باب از آنها پیروی کرده‌اند؛ تا آنجاکه اهل تحقیق گفته‌اند: معانی به هیچ وجه زیادت و فزونی نمی‌پذیرند، و تنها الفاظ است که در آنها تزاید و فزونی حاصل می‌شود؟ و خلاصه، سخن را طوری گفته‌اند که هر کس بشنود خیال می‌کند مزیّت در خود لفظ است؟ جواب گوییم: چون معانی به وسیله‌ی الفاظ بیان می‌شود، و نظم‌دهنده‌ی این معانی پراکنده جهت آگاه ساختن ما از هنری که به وسیله‌ی فکر خود از ترتیب معانی به کار برده است راهی ندارد جز به وسیله‌ی ترتیب الفاظ در گفتار[۲] لذا

۱ـ توضیح جواب شبهه این است که: اگر می‌گفتیم فصیح کسی است که معانی را در ذهن مرتّب کند، آنگاه ایراد شما وارد بود. ولی ما می‌گوییم فصیح کسی است که بتواند معانی مرتّب شده در ذهن خود را بیان کند. یعنی قدرت بیان گوینده را فصاحت می‌نامیم نه مرتّب کردن معانی در ذهن را. و بلاغت اقتضا می‌کند که در جایی مفعول مقدّم بر فاعل ذکر شود لذا در ذهن خود مفعول را جلوتر از فاعل می‌آوریم. حال اگر این جمله را توانستیم بگوییم فصاحت ثابت می‌شود. یعنی قدرت بر اظهار معانی مرتّب شده در ذهن فصاحت است. پس فصاحت به لحاظ آن است که دالّ بر مزیّت است و دالّ کلمه است نه معنی. چنان‌که معنی را دالّ نمی‌گوییم، و معنی را فصیح نمی‌گوییم بلکه مدلول می‌نامیم. م

۲ـ مانند آب که در جریان محتاج به ناودان یا جوی و نهر است.م

از ترتیب معانی تعبیر به ترتیب الفاظ نموده‌اند. یعنی مجاز به کار برده‌اند و کنایه کرده‌اند، و سپس تعبیر به الفاظ نموده‌اند با حذف کلمه‌ی ترتیب. آن‌گاه پس از کلمه لفظ وصفی را آورده‌اند که منظور و مرادشان را کاملاً روشن ساخته است.[۱] مثلاً گفته‌اند: لفظ متمکّن، و مرادشان این بوده که لفظ متمکّن است به لحاظ معنایش با معنایی که در کلمات مابعدِ آن قرار گرفته است. مانند شیئی که در محلّ درست و مطمئنی جای گرفته است. و یا گفته‌اند: لفظ مضطرب و دور افتاده از محلّ خود. و مقصودشان این است که معنای آن با معنای مجاورش مناسبت ندارد.[۲] و همانند شیئی است در جایی که صالح برای آنجا نیست، و نمی‌تواند در آن محلّ آرام گیرد. و خلاصه، این‌چنین است هر کلمه‌ای که در وصف لفظ به صورت تعریف و توصیف می‌آید، و آن صفت را به سبب مضمون و مفادش به لفظ نسبت داده‌اند.

۱ـ یعنی ما می‌فهمیم که این تعبیر از باب مجاز و کنایه است.م

۲ـ همان‌طور که وقتی چیزی در جای خود باشد متمکّن است معنی هم که در جای خود به کار رفته باشد متمکّن است ولی مجازاً تمکّن را به لفظ نسبت داده‌اند چنان‌که اضطراب هم مربوط به معنی است ولی از باب مجاز گویی به لفظ اطلاق کرده‌اند.م

۵ بحث در کنایه و استعاره و تمثیل (جایی که لفظ به کار می‌رود، و مراد معنای غیر ظاهر آن است)

باید دانست که این نوع استعمال را دامنه‌ای است بسیار وسیع، و انواع و اقسامی است بی‌حدّ و نهایت، امّا با وجود این وسعت میدان موضوع بر محور دو مطلب دور می‌زند: کنایه و مجاز.

مراد از کنایه در اینجا آن است که متکلّم در صدد اثبات معنایی است، ولی آن را با لفظی که جهت آن معنیٰ وضع شده است بیان نمی‌کند بلکه سراغ معنایی می‌رود که در وجود تالی و تابع معنی ظاهر لفظ است، و به وسیله‌ی این معنیِ ظاهری به معنی مورد نظر خود اشاره می‌کند، و این را دلیل بر آن قرار می‌دهد. مانند جمله‌ی: "هُوَ طَویلُ النّجاد"[1] که مقصود این است که او قامتش بلند است یا جمله‌ی: "هو کَثیرُ رِمادِ القِدرِ"[2] که مراد این است که او مهمانی‌ها و مهمان‌نوازیش زیاد است.

۱ـ او بند شمشیرش بلند است.م ۲ـ او خاکستر خانه‌اش فراوان است.م

یا در مورد زن متنعّم و خوشگذران می‌گویند: هِیَ نَؤومُ الضُّحیٰ[1] مراد این است که او زنی است در ناز و نعمت فراوان، و خدمتگزارانی دارد که کارهای خانه‌ی او را بر عهده دارند. در تمام این مثال‌ها چنان‌که می‌بینید معنایی وجود دارد ولی آن را با لفظ مخصوص به آن معنی ذکر نکرده‌اند. بلکه با ذکر معنی دیگری منظور نموده‌اند که در وجودْ همراه و تِلوِ معنیِ اوّل است، و هنگامی که این معنی موجود می‌شود معنی دیگر نیز به وجود می‌آید، و از این طریق خود را به معنی منظور متّصل نموده‌اند.

ملاحظه می‌کنید وقتی بند شمشیر کسی بلند شد لازمه‌اش آن است که قامت بلند داشته باشد، یا وقتی که خاکستر دیگ منزل کسی زیاد شد طبعاً باید مهمانی‌ها و آمد و رفت او زیاد باشد. همچنین وقتی زنی در نعمت و ناز زندگی می‌کند، و افرادی دارد که به جای او کار می‌کنند، این معنی هم به دنبال آن می‌آید که تا قبل از ظهر می‌تواند بخوابد.

و امّا در باره‌ی مجاز: عدّه‌ای در تعریف مجاز به موضوع "نقل" متّکی شده‌اند، و گفته‌اند: هر لفظی که از معنای موضوعٌ لَهِ خود نقل داده شده است مجاز است. البتّه بحث در این باب طولانی است، و من نظر صحیح را در خصوص این موضوع جای دیگر یادآور شده‌ام.[2] در اینجا تنها به ذکر آن نوعی که مشهورتر و روشن‌تر است اکتفا می‌کنم. این نام و شهرت هم در این باب متعلّق به دو موضوع است: استعاره و تمثیل. و تمثیل وقتی که بر حدّ استعاره به کار رود مجاز است.

۱ـ او زنی است که تا قبل از ظهر خواب است.م

۲ـ شاید مراد مؤلّف از جای دیگر، کتاب اسرارالبلاغه است.م

استعاره وقتی است که می‌خواهیم چیزی را به چیز دیگر تشبیه کنیم ولی این تشبیه را به صراحت و آشکار نمی‌آوریم، بلکه لفظ مُشبّهٌ به را ذکر نموده آن را به مشبّه عاریه می‌دهیم و مشبَّهٌ به را بر مشبّه جاری می‌سازیم، مثلاً می‌خواهیم بگوییم: مردی را دیدم که در شجاعت و قدرت حمله با شیر یکسان است، مطلب را به این عبارت نمی‌گوییم بلکه می‌گوییم: رأیت أَسداً

نوع دیگر استعاره جملاتی است شبیه جمله‌ی: "إذ أصْبَحَتْ بِيَدِ الشّمالِ زِمامُها."[1] این نوع را اگرچه بعض ادبا، آنجاکه بحث از استعاره می‌کنند به نوع اوّل ملحق می‌نمایند ولی در حقیقت این‌دو یکسان نیستند،[2] زیرا در نوع اوّل شیئی را برای شیئی قرار داده‌اید در حالی که این شیء آن شیء نیست. و در نوع دوم شیء را برای شیء به صورتِ متعلّقِ به آن عنوان کرده‌اید.

تفسیر مطلب: وقتی می‌گویید: "رأیتُ اسداً"، در مورد انسانی چنین ادّعا کرده‌اید که او شیر است، و او را شیر قرار داده‌اید و حال آن‌که انسان شیر نیست. ولی وقتی می‌گویید: "إذ أصْبَحَتْ بِيَد الشّمالِ زِمامُها" ادّعا کرده‌اید که باد شمال دارای دست است و معلوم است که باد دست ندارد.

۱ـ در آن هنگام که مهار بامداد به دست باد شمال افتاد. مصراع اوّل: و غداة ريحٍ قد كَشَفتُ وقَرّة: چه بسا صبح‌ها که من باد سخت و شدّت سرما را از قوم خود برطرف نمودم. بیت از معلّقات سبع، از لبید بن ربیعه است.ح

۲ـ یعنی در نوع اوّل مرئیّ خود را شیر قرار داده‌ایم در حالی که واقعاً شیر نبوده و زید بوده است. یعنی استعاره به کار برده‌ایم. ولی در نوع دوم مطلب به این صورت نیست بلکه دومی را به شکل مجاز آورده‌ایم.ح

در اینجا قاعده‌ای است که باید کاملاً به خاطر نگاه داشت. و آن این است که مشبّه را عین مشبّهٌ به قرار دادن دو قسم است: قسم اوّل آن است که مشبّه را در مرتبه‌ی شیء قرار می‌دهید که آن را به جهت امری که برای آن شیء ثابت شده است ذکر می‌کنید و لذا محتاج نیستید که در اثبات آن کوشش نمایید. و این نوع استعمال همان موردی است که ذکر مشبّه را در کلام حذف می‌کنید، و به هیچ وجه نامی از آن نمی‌برید. مثل جمله‌ی:"رأیتُ اَسَداً".

قسم دوم آن است که مشبّه را همچون موضوعی عنوان می‌کنیم که در اثبات و انفاذ آن محتاجیم کاری انجام دهیم. و این موردی است که مشبّهٌ به را با صراحت بر مشبّه جاری می‌سازیم یعنی می‌گوییم: زَیدٌ اَسَدٌ ـ و ـ زَیدٌ هُو الاَسَدُ. و یا مشبّه را به وجهی می‌آوریم که به همین قسم برمی‌گردد. چنان‌که می‌گوییم: إن لَقِیتَه لَقیتَ بِه أسَداً ـ و یا ـ إن لَقِیتَه لَیَلقِیَنّکَ مِنه الأسدُ. که در تمام این موارد شما می‌کوشید اثبات کنید که زید شیر است، و یا از جنس شیر است. و کلام خود را بر اساس این موضوع وضع می‌کنید. ولی در قسم اوّل طوری کلام را می‌آورید که در آن به هیچ نوع اثبات و ابرامی احتیاج نیست. و منطق چنین حکم می‌کند که در قسم اخیر یعنی موردی که در اثبات و احکام مطلب می‌کوشیم بگوییم کلام ما تشبیهی است در حدّ مبالغه. به همین اندازه در تعریف آن اکتفا گردد، و استعاره نامیده نشود.

امّا تمثیلی که مجاز است به جهت آن است که آن را در درجه و حدّ استعاره می‌آوریم. مثال آن جمله‌ای است در مورد فردی که در کار خود

میان انجام و ترک آن مردّد است می‌گوییم: "أراکَ تُقَدِّمُ رِجْلاً و تُؤَخِّرُ أُخریٰ"[۱] که اصل آن چنین است: "أراکَ فی تَرَدُّدِکَ کمَن یُقَدِّمُ رِجلاً ویُؤَخِّرُ أُخریٰ" سپس کلام مختصر شده است و این‌گونه وانمود شده که شخص مردّد واقعاً قدم پیش می‌گذارد و بعد عقب می‌رود. همچنان که در جمله‌ی: "رأیت أسَداً"، اصل این است: "رأیتُ رَجُلاً کَالأسَدِ". و چنین وانمود شده که حقیقةً شیر است. و نیز در مورد کسی که کاری را انجام می‌دهد ولی نتیجه‌ای از کوشش او حاصل نمی‌شود می‌گوییم: أراکَ تَنفَخُ فی غَیرِ فَحمٍ و تَخُطُّ عَلَی الماءِ.[۲] که در ظاهر امر این‌طور وانمود می‌کنیم که او در غیر از ذغال می‌دمد، و بر آب خط می‌کشد. ولی واقعاً می‌خواهیم بگوییم او در کارش مانند کسی است که این‌گونه عمل می‌کند. و در مورد فردی که چاره می‌اندیشد تا دوست خود را به کاری که از آن امتناع دارد راغب سازد گوییم: "ما زالَ یَفتَلُ فِی الذّروَة وَ الغارِب حَتّی بَلغَ مِنهُ ما أرادَ"،[۳] که با ظاهر لفظ این‌گونه وانمود کرده‌ایم که عمل

۱ـ این عبارت از نامه‌ی مشهوری است که یزید بن ولید خلیفه اموی (از خلفای آخر دوره امویان) به مروان بن محمّد نوشت (که بعد از بیعت برای یزید تردید و کندی می‌کرد). آن نامه چنین بود: بسم اللّٰه الرّحمن الرّحیم. من عبداللّٰه امیرالمؤمنین یزید بن الولید الی مروان بن محمّد. امّا بعد. فانّی أراکَ... فإذا اتاکَ کِتابی هذا فاعْتَمِد عَلی أیّهِما شِئتَ. والسّلام ـ البیان و التّبیین (۱:۱ ۳۰).م

۲ـ یعنی می‌بینم تو را که در غیر ذغال می‌دمی و بر روی آب خط می‌نویسی. حاصل معنی جمله این است که: زحمت تو به هدر می‌رود، و پاداش و اجری از آن نمی‌گیری.م

۳ـ او بر کوهان و پشت شتر آن‌قدر کرک و مو می‌تابد تا به هدف خود یعنی رام کردن و مهار نمودن شتر نائل گردد.م

تابیدن کرک و موی بر پشت شتر واقعاً از او به وقوع پیوسته است، ولی مقصود آن است که او مرتّباً دوست خود را با رفق و مدارا به فعالیت ترغیب می‌کند، و حال او در این باب مانند کسی است که به طرف شتری سرکش می‌آید، و کرک‌ها و موهای حیوان را باانگشتان خود می‌تابد، و دست به بدن او می‌مالد، و او را نوازش می‌دهد تا حیوان به تدریج انس گیرد و رام گردد. این جمله در معنی مانند جمله‌ی دیگری است که می‌گویند: "فُلانٌ یُقَرِّدُ فُلاناً"،[1] و مقصود آن است که فلانی در حق فلانی بسیار لطف و مهربانی می‌کند؛ همان‌طور که انسانی کنه‌های بدن شتری را بر می‌گیرد تا حیوان از این کار هم لذّتی ببرد و هم آرامش یابد، و در جای خود بایستد، و یا بشود او را بگیرند و مهار کنند. همین طور کلام‌های دیگری که می‌بینیم در آنها راه تمثیل گرفته‌اند. مع ذلک تمثیل را روشن بیان نکرده‌اند، و لفظ را به گونه‌ای به کار برده‌اند که مقصودشان تمثیل نبوده است.

۱ـ یعنی: او کنه‌های بدن فلانی را می‌گیرد. در اینجا لفظ در شکل حقیقت قرار داده شده است و گویی تمثیلی در کلام نیست.

۶ برتری کنایه و استعاره و تمثیل بر حقیقت

علمای ادب همگان متّفق‌اند بر این‌که بلاغتِ کنایه نسبت به تصریح و اظهار بیش‌تر است، و اشاره و تعریض نافذتر و مؤثّرتر از واضح‌گویی است. و نیز متّفق‌اند بر این‌که استعاره مزیّتی دارد، و مجاز بلیغ‌تر از حقیقت است. البتّه این مطلبی است به طور کلّی معلوم ولی عاقل در هر موضوع علمی که مورد تحقیق واقع می‌شود وقتی اطمینان حاصل می‌کند که به تمام زوایای موضوع عمیقاً راه یابد، و هیچ جای شبهه و سؤالی برای او باقی نماند. لذا ما با این‌که می‌دانیم وقتی می‌گویید: هُوَ طَویلُ النِّجادِ ـ هوجَمُّ الرَّمادِ،[۱] این جمله‌ها از جهت بیان مطلب زیباتر و لطیف‌تر است، و وزن و وقار کلام را هم بیش‌تر می‌نماید، تا این‌که کنایه را رها کنید و مطلب را با صراحت بیان نمایید. همچنین وقتی می‌گویید: رأیتُ أسداً، کلام مزیتّی دارد که اگر بگویید: رأیتُ رَجلاً هُوَ وَ الأَسَدُ سَواءٌ فی

۱ـ او بند شمشیرش بلند است ـ او خاکستر خانه‌اش فراوان است.م

مَعنَی الشَّجاعَةِ وَ قُوَّةِ القَلبِ و شِدَّةِ البَطْشِ، آن مزیّت را نخواهد داشت. ما با این‌که به این مطلب یقین داریم، و کوچک‌ترین شکّی راجع به آن در ذهنمان خلجان نمی‌کند ولی وقتی سبب اصلی و علّت حقیقی مطلب را بدانیم، و بفهمیم که چرا این‌طور است، و برای آن علّت هم عبارت و شرحی تهیّه کنیم که نظر خودمان را برای هر کس که بخواهیم کاملاً بیان کنیم نفس ما به تمام معنی اطمینان خواهد یافت. گفتار اساسی ما در این بحث همین است.

امّا تو خواننده‌ی ارجمند، شایسته است ابتدا بدانی آن مزیّتی را که تو برای استعاره و کنایه و مجاز اثبات می‌کنی بر معنای کلامی که به ظاهر آن اتّکا شده است، نیست و مبالغه هم که معتقدی در خود معانی است که متکلّم به وسیله‌ی خبر به آنها قصد می‌کند، این‌گونه نیست، بلکه در طریق اثباتی است که متکلّم جهت آن معانی به کار می‌برد.

تفسیر مطلب: وقتی می‌گوییم: کنایه بلاغتش از تصریح بیش‌تر است مقصود آن نیست که اگر از معنایی کنایه می‌کنیم، در ذات معنی اضافه می‌نماییم. بلکه مقصود آن است که به اثبات و تأکید معنی می‌افزاییم، و در نتیجه آن را مؤکّدتر و بلیغ‌تر می‌سازیم. بنا بر این مزیّت در جمله‌ی: "هُوَ جَمّ الرَّماد"، این نیست که بر مهمان زیاد دلالت می‌کند بلکه در این است که کثرت مهمان‌نوازی را برای شخص اثبات کرده‌ایم؛ آن هم از جهتی که ابلغ است، و با ایجابی که محکم‌تر است آن را تأکید نموده‌ایم، و مطلبی را ادّعا کرده‌ایم که گویاتر و به صحّت آن اطمینان بیش‌تر است. همچنین مزیّتی را که ما در کلام: رأیت أَسَداً، احساس می‌کنیم

نسبت به جمله‌ی: "رأیتُ رَجلاً لا یَتَمَیَّزُ مِنَ الأسدِ فِی شَجاعَتِهِ و جُرأتِه"، این نیست که در جمله‌ی اوّل زیادت در شجاعت را افاده کرده‌ایم. بلکه تأکید و تحکیم ما در اثبات مساوی بودن شجاعت شیر با شجاعت شخص است.[۱] پس استعاره در خود معنی و حقیقت آن تأثیری ندارد بلکه در اثبات و حکم به آن مؤثّر است. در تمثیل هم مزیّت در اثبات معنی است نه در خودِ معنی. حال که مکان این مزیّت و آن مبالغه را که مکرّر آن را می‌شنوید شناختید، و فهمیدید که مزیّت در اثبات معنی است نه در خود معنای ثابت شده می‌فهمید که مزیّت در هر یک از این نوع کلام‌ها[۲] سبب و علّتی دارد.

امّا علّت این‌که اثبات معنی به وسیله‌ی کنایه دارای مزیّتی است که در تصریح نیست این است که: هر عاقلی به نفس خود مراجعه کند می‌فهمد که اثبات صفتی از راه اثبات دلیل آن صفت که شاهد در وجود آن است مؤکّدتر و بلیغ‌تر است از این‌که معنی را به طور صریح بیاوریم،[۳] و بدون نشانه و علامت، با سادگی تمام آن را اثبات کنیم. زیرا شاهد و دلیل صفت را وقتی ادّعا می‌کنیم که خود مطلب کاملاً ظاهر و معروف است، به‌طوری که هیچ‌گونه شکّی در آن تصوّر نمی‌شود، و در مورد خبر دهنده آن هم هیچ‌گونه گمان مجازگویی و خطا نمی‌رود.

مزیّت و شکوهی هم که در استعاره ملاحظه می‌کنید سببش این است که وقتی می‌گویید: رَأیتُ أسداً، در واقع برای معنایی که خواسته‌اید

۱ـ یعنی می‌خواهیم بگوییم که او در این صفت آن‌قدر با شیر یکسان است که گویی عین شیر است.م

۲ـ یعنی کنایه و استعاره و تمثیل.م

۳ـ یعنی سبب چون با دلیل گفته شود تأکیدش بیش‌تر است.م

جهت مخاطب اثبات کنید، یعنی برای فرط شجاعت شخص لطافتی به کار برده‌اید. گویی می‌خواهید بگویید که حصول و ثبوت شجاعت برای آن شخص امری واجب است. و گویی مطلبی است که دلیلی قطعی بر وجود آن اقامه شده است. زیرا مقام و موقف طوری است که وقتی زید شیر شد، لازم است آن شجاعت عظیم را هم دارا باشد. و همانند امر محال و ممتنعی است که گفته شود شیر عاری از این صفت است. ولی اگر تشبیه را آشکار بیان کردید و گفتید: رَأیتُ رجُلاً کَالأسدِ، در اینجا شجاعت را مانند چیزی که میانِ بودن و نبودنش تردید و تأمّل می‌کنید اثبات نموده‌اید، و در وجوب این صفت اصلاً سخنی نگفته‌اید.

حکم تمثیل و استعاره با هم یکسان است. یعنی وقتی می‌گویید: أراکَ تُقَدّمُ رِجْلاً و تُؤخّرُ اُخریٰ، برای مخاطب تصوّری را ایجاد می‌کنید که با بودن آن به تردید و تحیّر خود یقین حاصل می‌نماید. بلاغت این نوع بیان طبعاً بیش‌تر است از آن‌که به صورت ظاهرش به کار رود، و گفته شود: قَد جَعَلتَ تَتَرَدَّدُ فِی اَمرِکَ فَإنَّکَ کَمَن یَقُولُ: أخْرُجُ، فَیُقَدّمُ رِجْلاً وَ یُؤَخّرُ اُخریٰ.[۱]

۱ـ وقتی می‌گوییم: زید شیر است چنان است که برای شجاعت زید دلیلی هم اقامه شده است.در تمثیل مجال شک به طرف داده می‌شود، ولی در استعاره به جهت مسألهی هُوَ هُوَ راه تردید هم بر مخاطب مسدود می‌گردد.ش

۷ برتری کنایه و استعاره و تمثیل بر حقیقت بحث در جهت زیبایی استعاره

از جمله خصوصیّات استعاره و کنایه و تمثیل آن است که فضیلت و مزیّت در انواع این صُوَر خیال جاری و محسوس است و هر یک با دیگری فرق زیادی دارد. چنان‌که این تفاوت را در نمونه‌ی استعاره‌ی ساده[1] مثل: رأیتُ أسداً. وَرَدتُ بَحراً. لَقیتُ بَدراً، و استعاره‌ی غیر ساده و کم استعمال که تنها گویندگان زبردست قدرت بر ایراد آن را دارند می‌بینیم. مانند این مصراع: وَ سالَتْ بِأعناقِ المَطیّ الأَباطِحُ. شاعر در اینجا خواسته است بگوید که شتران حرکت می‌کردند، با سرعتی زیاد و در عین حال با نرمی و سبکی تمام. شتران همچون سیلاب‌هایی بودند که در سرازیری‌های درّه حرکت می‌نمودند. گویی از شدّت سرعت بستر درّه را هم با خود حرکت می‌دادند.

۱ـ مصنّف در باب استعاره‌ی عامیّه و خاصیّه به تفصیل سخن گفته و آن را در کتاب دیگر خود "اسرار البلاغة" استعاره مفیدة نام نهاده است.ش

شبیه به این استعاره در زیبایی و لطافت بیت زیر است که در یک سطح عالی قرار دارد:

سالَتْ عَلَیهِ شِعابُ الحَیِّ حینَ دَعا
اَنصارَهُ بوجُوهٍ کَالدَّنانیرِ[1]

هنگامی که او یاران خود را برای کمک فرا می‌خواند سیل قبیله‌اش با چهره‌هایی (گلگون از وجد و شوق) همچون سکّه‌های طلا به جانب او سرازیر می‌شوند.

در این بیت شاعر خواسته است بگوید: او شخصیّتی است که در قبیله‌ی خود مورد احترام و اطاعت است، و افراد قبیله‌اش هنگام نیاز در یاری او می‌شتابند. او به محض آن‌که افراد قبیله‌ی خود را برای رویارویی با حادثه‌ی مهمّی دعوت کند برق‌آسا از همه جا در برابرش حاضر می‌شوند، و در یک لحظه گروه انبوهی اطرافش را فرا می‌گیرند؛ همچون سیلاب‌هایی که از اطراف کوه‌ها سرازیر شده، از هر طرف فرو می‌ریزند، به گونه‌ای که راه درّه‌ها به جهت هجوم سیلاب‌ها مسدود و درّه‌ها از آب لبریز می‌شوند. دیگر از نمونه‌های استعاره‌ی لطیف و کم استعمال گفتار یزید بن مَسلَمة بن عبدالملک است. البتّه جهت لطافت و دقّت در کلام او غیر از آن است که در بیت بالا گفتیم:

عَوَّدْتُهُ فیما أزورُ حَبائبی
إهمالَهُ وَ کَذاکَ کلُّ مخاطِرِ

۱ـ شعاب، جمع "شعب" به کسر شین، یعنی: راه میان کوهستان، و مسیل آب در وسط رودخانه، بوجوه کالدنانیر: با چهره‌های تابان و درخشان مانند دینارهای طلا، از فرط خوشحالی.م

وَ اِذَا احْتَبی قَرَبُوسهُ بِعَنانِهِ
عَلَکَ الشَّکیمَ إلَی انْصِرافِ الزّائِرِ[۱]

شاعر در این دو بیت اسب خود را توصیف می‌کند، و می‌گوید: اسب من تعلیم یافته و مؤدّب است. و به گونه‌ای است که چون از آن فرود می‌آیم، و عنانش را بر کوهه‌ی زین می‌افکنم، در جای خود می‌ایستد، تا وقتی که من به جانب او باز گردم.

ملاحظه می‌کنید که لطافت و دقّت در خود تشبیه است. در این است که شاعر می‌کوشد این مطلب را بفهماند که طرز قرار گرفتن عنان اسب بر کوهه‌ی زین به صورت شخصی است که پس زانو نشسته و اطراف و ساق‌های پای خود را با عمامه به خود بسته است.[۲]

با توجّه به این‌که لطف و ظرافت در مصراع "وَ سالَتْ بِأعناقِ المَطِیّ الأباطحُ" این‌چنین نبود. یعنی لطیف‌گویی شاعر از آن جهت نبوده که مَرکَب را در سرعت سیر و نرمی و سبکی مانند سیل جاری در درّه‌ها نشان دهد زیرا این تشبیهی است روشن و معروف. بلکه لطف کلام در این است که "سالَ" را فعل برای "أباطِح" قرار داده به وسیله‌ی حرف "باء" آن را متعدّی ساخته است. همچنین کلمه‌ی "أعناق" را در بیت داخل

۱ـ إحتَبیٰ بِالثّوب: خود را با جامه پیچید. گفته‌اند به معنی: با عمامه و مانند آن پشت و دو ساق خود را جمع کرد (زیرا عرب در بیابان دیواری نداشت تا هنگام نشستن بر آنها تکیه کند). شکیم، جمع (شکیمه) و آن آهنی است به عنوان لجام که در دهان اسب قرار می‌دهند.م

۲ـ یعنی به شکل مُحتَبی.

کرده و گفته است: "بِأعناقِ المَطیّ" و نگفته است: بالمَطیّ. زیرا اگر می‌گفت: "سالَتِ المَطیّ فِی الأباطِح" هیچ‌گونه لطف و ظرافتی نداشت.[۱]

و نیز لطافت و دقّت در بیت دیگر در مطلق معنای "سالَ" نیست، بلکه به جهت متعدّی کردن این فعل است به حرف "عَلیٰ" و "باء" و به این است که آن را برای "شِعابُ الحَیّ" فعل قرار داده است.[۲] و اگر اینها که گفتیم در کار نبود هیچ زیبایی و حسنی هم در کلام شاعر وجود نداشت.

از نمونه‌های دیگر استعاره که در نهایت حسن و لطافت و از نوع اوّل است،[۳] گفتار شاعری است که جاحظ آن را انشاد کرده است:

لَقَد کُنتَ فی قَومٍ عَلَیکَ اَشُحَّةٍ
بِنَفْسِکَ اِلّا اَنَّ ما طاحَ[۴] طائِحُ
یَوَدُّونَ لَو خاطُوا عَلَیکَ جُلودَهُم
وَ لا تَدْفَعُ المَوتَ النُّفوسُ الشَّحائِحُ

تو در میان گروهی بسیار بخیل و حریص بودی که همه بر ضدّ تو بودند (و حاضر نبودند به تو کمترین کمک کنند) و نسبت به جان تو سخت حریص بودند (و چاره‌ای نبود) جز آن‌که مرگی دامن آنها را بگیرد که گرفت. اینها همان کسانی بودند که در تظاهر به دوستی آرزو

۱ـ دقّت و لطافت کلام این است که سیلان را از شترها گرفته و به درّه‌ها داده است و گفته است درّه‌ها جریان یافتند.م ۲ـ یعنی مطلق "سیلان شعاب" مهم نیست، بلکه بلاغت کلام را "علیه" به وجود آورده است.م

۳ـ یعنی نوع استعاره‌ی عامی و ساده. ۴ـ طاح: هَلَک، آنچه هلاک شده یا هلاک برای آن مقدّر گردیده است. طائِح: هالک، بیچاره‌ای که هیچ مانعی نمی‌تواند هلاک را از او دفع کند. البیان و التّبین (۱: ۵۰).م

می‌کردند پوست بدن خود را به پوست بدن تو بدوزند. ولی نَفْس‌های بخیل و حریص، مرگ را به هیچ وجه نتوانند دفع کنند.[۱]

جاحظ گوید: بشّار هم سراغ این مضمون رفته است.

و صاحِبٍ کَالدُّمَّلِ المُمِدِّ[۲]
حَمَلْتُهُ فی رُقْعَةٍ مِن جِلدي

چه بسا دوستانی داشتم که آنها را لابلای پوست بدنم جای می‌دادم، ولی در حقیقت همچون چرک و دمل در بدن من بودند.[۳]

از نکات دقیق در این باب آن است که می‌بینیم یک لفظ مستعار در چند مورد دیگر استعاره شده است، ولی در یک جا ملاحتی دارد که در سایر جاها آن ملاحت را نمی‌یابیم. برای نمونه به لفظ "جِسْر" در گفتار ابوتمّام تأمّل کنید:

لا یَطْمَعُ المَرْءُ أن یَجتابَ[۴] لُجَّتَهُ
بِالْقولِ ما لَمْ یَکُنْ جِسراً لَهُ العَمَلُ

۱ـ یعنی این دوستان در ظاهر خیلی به تو اظهار محبّت می‌کردند ولی در واقع افرادی بخیل و حریص بودند. در اینجا شاعر شدّت تظاهر به دوستی را تعبیر به دوختن پوست روی پوست کرده است. م

۲ـ المُمِدّ: از اَمَدَّ الجُرحُ: زخم و جراحت طولانی شد. و به کسر، عبارت است از چرک غلیظی که در زخم یا دمل جمع می‌شود. و امّا چرک رقیق را "صَدید" گویند. دیوان بشّار (۲:۲۲۴). ح

۳ـ شدّت اعتماد را به جا دادن دوستان در لابلای پوست بدن تعبیر نموده است.م

۴ـ یجتاب: مسافت را طی می‌کند. اَللُّجَة: آب انبوه و فراوان. در روایت دیگر به جای کلمه: لُجَّتَهُ "غمرته" آمده و تقریباً به همان معنی است. ش ـ از قصیده‌ای است در مدح معتصم. دیوان ابی‌تمّام (۳:۱۶).م

آدمی نباید انتظار داشته باشد که از گرداب‌های زندگی به وسیله‌ی حرف بتواند عبور کند، مگر آن‌که برای خود از سعی و عمل پلی داشته باشد.

و بیتی دیگر از او[1]:

بَصَرْتَ بِالرّاحَةِ العُظمیٰ فَلَم تَرَها
تُنالُ اِلّا عَلیٰ جِسرٍ مِنَ التَّعَبِ

به آسایش و راحت بزرگ رسیدی و آن را با چشم خرد دیدی، و فهمیدی که به آسایش نخواهی رسید جز آن‌که از پل رنج و زحمت بگذری.[2]

ملاحظه می‌کنید که استعاره را در بیت دوم حسن و لطافتی است که در بیت اوّل آن حسن و لطافت وجود ندارد.[3]

و از مواردی که در ارزش استعاره اساس و اصل است این است که گاه می‌بینید شاعر میان چند استعاره را جمع کرده است؛ به قصد آن‌که یک صورت خیالی را به صورت خیالی دیگر ملحق کند، و معنی و وجه شبه را در موردی که می‌خواهد کامل گرداند. مثال آن گفته امرؤالقیس است:

۱ـ دیوان (۱: ۷۳) از قصیده‌ی بائیه در فتح عمّوریّه.ح

۲ـ اگر تُنال را، "به فتح تاء" بخوانیم، قضیه جزئیه می‌شود. و اگر به ضَمّ تاء خوانده شود کلّی می‌شود. و دومی بهتر است. این مضمون از نمونه‌های " اعطای حکم بالمثال" می‌باشد.ش

۳ـ در بیت اوّل استعاره ناقص است ولی در دومی ادّعای مبرهن است. یعنی برهان همراه دارد. می‌گوید خودت دیدی که...م

فَقُلتُ لَـهُ لَمّـا تَمطّیٰ بِصُـلْبِـهِ
وَ اَرْدَفَ اَعجازاً وَ ناءَ بکَلْکَلِ[۱]

به شب گفتم (در آن حال که به صبح نزدیک می‌شد) هنگامی که مانند شتر گردن کشید و کوشید به نیروی کمر خود به سرعت حرکت کند، و سرین‌ها را به دنبال آن حرکت داد و با سینه برخاست (گفتم که آگاه باش ای شب) ـ (کنایه از آن‌که شب طولانی با سرعت به صبح نزدیک می‌شد) ـ چنان‌که می‌بینیم شاعر برای شب اوّلاً: صلب یعنی استخوان تیره‌ی پشت فرض کرده، شب را به حرکت سریع و طویل متّصف ساخته است. آن‌گاه به استعاره‌ی دوم پرداخته است. یعنی برای شب اَعجاز (کفل و سُرین‌هایی) اثبات کرده است در حالی که استخوان تیره‌ی پشت به دنبال آن در حرکت است. سپس استعاره‌ی سوم را آورده است، و برای شب "کَلْکَل" یعنی سینه هم ادّعا نموده است، در حالی که با کوشش و زحمت تمام سنگینی سینه را تحمّل می‌کند، و خود را به جلو می‌کشاند. خلاصه آن‌که، برای شب تمام ارکان کالبد حیوان را در کلام جمع نموده آنچه را هم که بیننده از تاریکی شب احساس می‌کند مرعی داشته است.

۱ـ وقتی که شب به پایان می‌رسد مانند شتری است که می‌خواهد برخیزد. چگونه بدن خود را می‌کشد، و با کمر خود حرکت می‌کند، و به دنبال آن سرین خود را هم حرکت می‌دهد، و با سینه خود می‌خواهد برخیزد و بایستد. در آن هنگام به شب گفتم: ای شب طولانی آخر چهره‌ی خود را به نور بامدادی روشن کن ـ ضمیر در "له" به کلمه‌ی "لیل" در بیت بعد بر می‌گردد. شاعر شب را به شتر تشبیه کرده است. مفعول فعل "قلتُ" جمله‌ای است پس از این بیت. یعنی: اَلا أیُّهَا اللَّیلُ الطَّویلُ اَلّا انجَلی... است.م

یعنی وقتی که بیننده به جلو خود نظر می‌افکند و هنگامی که به پشت سرش می‌نگرد، و وقتی که چشم خود را بلند کرده به پهنه‌ی فضا می‌دوزد، و بدان خیره می‌شود.

توضیحی در معنی نظمی که راز بلاغت در آن آشکار می‌شود

در اینجا اسرار و دقایقی است که بیان آن ممکن نیست مگر بعد از آن‌که مقداری به عنوان مقدّمه گفت‌وگو کنیم، در خصوص نظم کلام، و تفسیر نظم، و مراد از نظم، و این‌که نظم کلام اصلاً چیست، و فایده‌ی نظم و فضیلتی که در آن می‌باشد چیست؟ بنا بر این لازم است که ابتدا در موضوع نظم، و بیان تأثیر آن، و مزیّتی که برای نظم ادّعا می‌شود ذکری به میان آوریم، و بگوییم که این مزیّت از کجا پدید می‌آید، و چگونه در نظم کلام آشکار می‌گردد؟ و نیز اسباب و علل نظم کلام را بیان کنیم.

البتّه این مطلب را شما دانسته‌اید که علمای ادب در اهمیّت مقام نظم و ارزش و شهرت آن همه متّفق‌القول‌اند. و همچنین متّفق‌اند بر این‌که کلام بدون نظم مزیّت و فضیلتی ندارد، و کلامی که از جهت نظم استوار و مستقیم نیست بی‌ارزش است، هر چند معنای کلام در لطافت و غرابت به نهایت درجه برسد. خلاصه به طور قاطع حکم کرده‌اند که کلام بدون نظم کامل نیست، و قوام کلام تنها به نظم آن است. در حقیقت نظم کلام همانند محوری است که سخن بر مدار آن می‌گردد، و همچون ستونی است که بنای کلام بدان متّکی است.

"مقصود از نظم کلام"

معنای نظم کلام این است که اساس کلام را آن‌گونه که علم نحو اقتضا می‌کند بگذاری، و کلام را بر پایه‌ی قوانین و اصول این علم بنا کنی، و روش‌هایی را که کلام بر آن اساس می‌آید بشناسی، و از آن راه‌ها منحرف نشوی، و حدود و مرزهایی را که برای تو تعیین شده است نگه داری، و نسبت به هیچ‌یک بی‌اعتنا نباشی.

آنچه را ما می‌فهمیم که نظم‌دهنده‌ی کلام باید به وسیله‌ی نظم کلامش آن را تعقیب کند این است که در اشکال و انواع هر بابی از ابواب کلام دقّت کافی نماید. مثلاً در باب خبر به اشکال و انواع جمله‌های زیر توجّه داشته باشد:

"زیدٌ مُنْطَلِقٌ. زیدٌ یَنطَلِقُ. یَنْطَلِقُ زیدٌ. مُنطَلِقٌ زیدٌ. زیدٌ المُنطَلِقُ. اَلمُنطَلَقُ زیدٌ. زیدٌ هُوَ المُنطَلِقُ. زیدٌ هو مَنْطِلقٌ."

و در باب شرط و جزا صورت‌های مختلف زیر را مورد توجّه قرار دهد:

"إنْ تَخْرجْ اَخرُجْ. إنْ خَرَجتَ خَرَجتُ. إنْ تَخْرجْ فَأنَاخارجٌ. أنا خارجٌ إنْ خَرَجتَ. أنا إنْ خَرجتَ خارجٌ."

و در باب حال به این وجوه و اَشکال:

"جاءَنی زیدٌ مُسرِعاً. جاءَنی زیدٌ یَسرَعُ. جاءَنی زیدٌ و هُوَ مُسرِعٌ. جاءَنی زیدٌ و هُوَ یَسرَعُ. جاءَنی قَد أسرَعَ. جاءَنی زیدٌ وَ قَد أسرَع."[1]

۱ـ در باب حال دو فرق اساسی می‌توان فرض کرد:

(۱) حال به صورت فعل ماضی یا مضارع آورده شود نه به صورت اسم.

(۲) حال به جای آن‌که مفرد آید به شکل جمله آورده شود. ⇐

خلاصه برای هر یک از وجوه مذکور محلّ خاصّی را بشناسد، و هر یک را در محلّی که شایسته است آورد.

همچنین ناظم کلام باید در باب حروفی که از حیث معنی مشترک‌اند ولی هر یک به خصوصیّتی از حروف دیگر جدا می‌شود فکر کند و هر یک را در معنی مخصوص خود به کار برد.

مثلاً حرف "ما" را در مورد نفی حال آورد، و حرف "لا" را وقتی که می‌خواهد نفی استقبال کند، و حرف "إنْ" را در موردی به کار برد که میان وقوع عمل و عدم وقوع تردّد و ترجّح است[1] و حرف "إذا" را جایی آورد که می‌داند عمل، وقوع می‌یابد.

⇐ اگر بگوییم: جاءنی زید مُسرِعاً، حالت طبیعی حال را بیان کرده‌ایم. یعنی می‌خواهیم بگوییم که عمل به سرعت انجام یافته است. و اگر بگوییم: جاءَنی یَسرَعُ، علاوه بر معنی مذکور می‌خواهیم بگوییم که این سرعت متناوب نبوده بلکه استمرار داشته است. و هنگامی که حال به صورت جمله است مقصود اصلی کلام بیان فاعل نیست، بلکه مقصود بیان سرعت مطلب است نه اصل مطلب. یعنی آمدن را به عنوان مقدّمه‌چینی مطلب ذکر می‌کنیم و منظور ما حالت آمدن زید است. و موقعی که می‌گوییم: جاءنی زید و هو مُسرِعٌ. یعنی: زید مُسرِعٌ فی مَجیئهِ. با این جمله می‌خواهیم از سرعت زید خبر دهیم نه از آمدن او، منتهی سرعت در چه کار؟ در آمدن. و در آنجا که فعل ماضی به کار می‌بریم منظور ما این است که سرعتی در کار بوده و زیاد طول نکشیده است. و در آنجا که جمله‌ی حالیه با "واو" می‌آید مقصود این است که سرعت درست مقارن با زمان آمدن بوده است. زیرا "واو" اصولا برای جمع است؛ گاهی در زمینه‌ی عطف می‌آید و گاهی برای حال. م

۱ـ ترجّح به معنی اهتزاز و تذبذب است. یعنی عمل گاهی به سمت وقوع میل می‌کند و زمانی به جانب عدم وقوع. ح

ناظم کلام در جملاتی که پشت سر هم قرار می‌گیرند نیز توجّه می‌کند، و در نتیجه جای فصل را از جای وصل باز می‌شناسد. به‌علاوه، جایی که حقّ آن است دو جمله به یکدیگر وصل شود، موضع "واو" را از موضع "فاء" و محلّ "فاء" را از محلّ "ثُمَّ" و جای "أو" را از جای "أَم" و مقام "لٰكِنْ" را از مقام "بَل" تشخیص می‌دهد. و نیز در معرفه آوردن و نکره آوردن، و تقدیم و تأخیر در کلام اِعمال نظر می‌کند. و حذف و تکرار، و اضمار و اظهار، هر یک را در جای خود قرار می‌دهد، و آنها را صحیح به کار می‌برد، و به نحوی که شایسته‌ی محلّ است از آنها استفاده می‌کند.

این راه و روشِ تحقیق است. بنا بر این هر معنایی که درستی و نادرستی آن به نظم کلام مربوط می‌شود، و تحت این عنوان درآید مقصودی از مقاصد نحوی خواهد بود. یعنی اگر آن مقصود نحوی در محلّ خودش به کار رفته باشد، و در مقامی که حقّ آن است جای گرفته باشد درست است، و اگر خلاف این عمل شده باشد، یعنی از محلّ خود خارج شده در غیر موضعی که شایسته است به کار رفته است خطاست. در نتیجه هر کلامی که ما آن را به صحّت نظم یا فساد نظم توصیف می‌کنیم، یا در مزیّت و فضیلت آن وارد بحث می‌شویم، مرجع این صحّت و آن فساد، و منشأ این مُزیّت وفضیلت را فقط در مقاصد نحوی و احکام آن خواهیم یافت، و خواهیم دید که کلام در یکی از اصول و قواعد نحوی داخل می‌گردد، و به یکی از ابواب این علم مربوط می‌شود.

این قاعده‌ای است کلّی، و هرچه شما در این قاعده دقّت بیش‌تر کنید آن را در ذهن خود واضح‌تر می‌یابید، و صحّت آن برای شما روشن‌تر، و اعتمادتان به قواعد نحوی زیادتر می‌شود. این بحث را هم با هر کس که در میان بگذارید، و او بخواهد در باب نظم کلام سخنی بگوید ناگزیر در تمام این مطالب یا بعض آنها شما را تصدیق خواهد کرد، و با شما همفکر خواهد شد؛ خواه به عمق مطلب برسد، یا نرسد. و برای شما کافی است که بدانید آنجا که علمای ادب در فساد نظم بحثی به میان آورده‌اند از همین قاعده‌ی مورد نظر ما پرده برداشته‌اند. و هیچ‌کس در مورد ابیات زیر که نمونه‌های معروف فساد نظم است، و از جهت سوءِ تألیف به این ابیات عیب گرفته‌اند، و در مورد نظایر اینها با ما مخالف نخواهد بود:

و ما مِثلُهُ فِی النّاسِ اِلّا مُمَلّکاً
اَبو اُمّهِ حَیٌّ اَبوهُ یُقارِبُه

در میان مردم مثل او (یعنی مانند ممدوح من)[1] هیچ‌کس (در فضائل با او برابری نمی‌کند) مگر صاحب ملکی که پدر مادرش کسی است که پدر ممدوح من است.

۱ـ مقصود ابراهیم بن هشام است، دایی هشام بن عبدالملک بن مروان. یعنی موجودی در میان مردم نیست که با ابراهیم در فضائل برابری کند مگر صاحب مملکتی که پدر مادرش (منظور پدر مادر همین صاحب ملک) پدر او باشد (یعنی پدر این ممدوح باشد). حاصل آن‌که شبیه ابراهیم کسی نیست جز پسر خواهرش که همان هشام است. این نمونه گفتاری است که به تعقید لفظی معروف است، به جهت خللی که در تألیف و نظم آن وجود دارد. ش. (دیوان: ۱۰۸).م

۲ـ از متنبّی:

وَ لِذَا اسْمُ أَغطِيَةِ العيُونِ جُفونُها
مِن أَنَّها عَمَل السُّيوفِ عَواملُ[۱]

از آن جهت پلک‌های چشمان او را غلاف نام نهاده‌اند که کار شمشیر را می‌کند (یعنی چشم او همچون شمشیر کاری و مؤثر در قلب است).

۳ـ و جای دیگر گوید:

اَلطّیبُ اَنتَ اِذا اَصابَکَ طیبُهُ
وَ الماءُ اَنتَ اِذَا اغْتَسَلْتَ[۲] الغاسِلُ

عطری که بوی خوش آن به تو می‌رسد، و تو را معطّر می‌سازد خودت می‌باشی (خوشبویی عطر از تو است نه از عطر) و آنچه شست‌وشو دهنده‌ی تو است و تو خود را با آن می‌شویی خودت هستی نه آب (یعنی تو از عطر خوشبوتر و از آب پاکیزه‌تری).

هر کس قبول دارد که علّت خلل در ابیات اخیر و نظایر آنها این است که شاعر در نظم کلام خود از راهی رفته است که درست نبوده، و در تقدیم و تأخیر، یا حذف و اضمار و غیره روشی را به کار برده است

۱ـ جَفْن: غلاف شمشیر. شاعر علّت نامگذاری پلک‌های چشم را به غلاف شمشیر از آن جهت عنوان کرده است که در قلب‌ها کار شمشیر را می‌کند. البتّه این نوعی تعقید است. ح.

۲ـ الغاسل: صفت برای "الماء" که طبق قاعده باید پس از موصوف ذکر شود. ولی میان این صفت و موصوفش یک لفظ و یک جمله فاصله شده است و موجب تعقید گردیده است.

که نباید به کار برده باشد، و طریقی را پیموده است که مطابق اصول و قواعد نحو اجازه نداشته و صحیح نبوده است، وقتی ثابت شد که موجب فساد و اختلال نظم کلام این است که به قوانین نحو عمل نمی‌شود معلوم است که موجب صحّت نظم عمل کردن بر اساس این علم است. همچنین وقتی ثابت شد که فهم صحّت و فساد نظم از این علم شروع می‌شود روشن است که در مزیّت نظم و فضیلتی که در کلام ظاهر می‌شود نیز حکم و قاعده همین است. و چون تمام این مطالب ثابت شد، لازم می‌آید که بگوییم آنچه در کلام مورد توجّه قرار می‌گیرد تنها مقاصد علم نحو و قوانین آن فیمابین کلمات است و لاغیر. خداوند تعالی توفیق دهد که ما راه صحیح را بیابیم.

حال که این مطلب را فهمیدی توجّه کن به نوع سخنانی که علمای ادب آنها را به زیبایی و حسن توصیف کرده مزیّت آنها را اعلام داشته‌اند، و مزیّت را هم مخصوصاً از جهت نظم کلام معرّفی کرده‌اند، نه از جهت دیگر. یعنی نه مواردی که شعر یا نثر از جهت معنی، یا حکمت، یا ادب، یا استعاره، یا تجنیس و یا جز اینها (یعنی مطالبی که دخالتی در نظم کلام ندارد) زیبا شمرده می‌شود. پس ای خواننده‌ی ارجمند بدان که وقتی از گفتار یا نثری در نفس خویش وجد و نشاط و اهتزازی احساس می‌کنی، و آن کلام را دارای حسن و لطافت می‌شماری، اگر دقّت کنی که این اهتزاز و نشاط در روح تو از کجا ایجاد شده، و بر اثر چه چیز پدید آمده است به طور آشکار خواهی فهمید که آنچه را من در باب نظم کلام گفتم همان است که بیان کردم.

اگر نمونه‌ی آشکارتری را در این زمینه بخواهید به گفتار ابراهیم بن عبّاس توجّه کنید:[1]

فَلَـو إذنَبا دَهْرٌ و اَنکَرَ صاحِبٌ
وَ سُلِّطَ اَعداءٌ وَ غابَ نَصیرُ

تَکـونُ عَنِ الاَهوازِ داری بِنَـجْوَةٍ
وَلْکِنْ مَقـادیـرٌ جَـرَتْ و اُمورُ

و اِنّی لَأَرجُو بَعدَ هذا مُحَمَّداً
لأَفْضَل ما یُرجیٰ اَخٌ وَ وَزیرُ

ای کاش در آن وقت که روزگار از ما دوری کرد، و رفیق هم عهد و پیمان دوستی را انکار نمود، و دشمنان بر من مسلّط شدند، و یاران هم از نظر غایب گشتند، (ای کاش) در آن هنگام اهواز را ترک می‌کردم، و در گوشه‌ای دور دست منزل می‌گرفتم. امّا افسوس که برای من موانعی پدید آمد، و حوادثی (به من روی آورد که موفّق نشدم). اکنون تنها به محمّد (بن عبدالملک زَیّات) چشم امید دارم؛ بهترین کسی که می‌توان به او امید داشت. (او برای من) هم برادر خوبی است و هم پشتیبان محکمی.

ملاحظه می‌کنید که ابیات فوق تا چه اندازه دلنشین و زیبا و شیرین است.

۱ـ دیوان او در طرائف ادبی است، ص ۱۳۲ ـ این ابیات را شاعر در مدح محمّد بن عبدالملک زیّات گفته است. ح

اگر موجب آن را جست‌وجو کنید، خواهید دید که لطف و زیبایی این اشعار به سبب آن است که شاعر اوّلاً: ظرف را بر عامل آن مقدّم ذکر نموده است. یعنی "إذنَبا" را جلوتر از "تکونُ" آورده است،[1] و نگفته است: "فَلَوتکون عَنِ الأهوازِ داری بِنَجْوَةٍ إذنَبا دَهرٌ". و نیز به جهت آن است که "تکون" گفته و نگفته است "کانَ"[2]، همچنین "دهر" را نکره آورده است و نگفته است: فَلو إذنَبَا الدَّهر. و این روش را یعنی نکره آوردن را در تمام کلمات پس از آن نیز به کار برده است. و نیز به سبب آن است که "اَنکَرَ صاحبٌ" گفته و نگفته است: اَنکَرتُ صاحِباً.[3] خلاصه، در دو بیت اوّل چنان‌که می‌بینید چیزی نیست جز آنچه ما در مقدّمه‌ی این بحث برای شما بر شمردیم، و گفتیم که اینها همان مطالبی است که شما در نظم کلام، موجب حُسن قرار می‌دهید. و تمام اینها چنان‌که ملاحظه می‌کنید از مقاصد علم نحو است. و راه هر حسن و مزیّت و نیز هر فضیلت و شرافتی که به نظم نسبت داده شده است همیشه همین است.

۱ـ زیرا در مقام ندبه و استغاثه است. م

۲ـ یعنی فعل را مضارع آورده است نه ماضی تا بفهماند که می‌خواهد برای همیشه از مردم دور باشد. م

۳ـ زیرا می‌خواهد بگوید دوست از من دوری کرده است نه من از او. م

۸ مزایای نظم کلام به لحاظ مقاصد و اهدافی است که مورد نظر گوینده قرار می‌گیرد

در فصل پیش، این مطلب را دانستید که مدار نظم بر پایه‌ی مقاصد نحوی، و بر اساس وجوه و اَشکال کلامی است که آن مقاصد نحوی در آن کلام تحقّق می‌یابد. اینک باید بدانید که این وجوه و اشکال بسیار است و تعداد معیّنی برای آنها متصوّر نیست.[1] و نیز باید بدانید که مزیّت در خود مقاصد نحوی نمی‌باشد، یعنی مقاصد نحوی فی‌نفسه و به طور مطلق موجب مزیّت نمی‌شوند، بلکه مزیّت به سبب اغراض و مقاصدی است که کلام به لحاظ آن منظّم می‌گردد.[2] همچنین مزیّت به جهت

۱ـ زیرا برای هر موضوع نحوی اقسام مختلفی می‌توان فرض کرد. مثلا فاعل نکره باشد یا معرفه، اسم ظاهر باشد یا ضمیر، ضمیر متّصل باشد یا منفصل، فاعل مقدّم باشد یا مؤخّر، و به همین‌گونه، در باب نایب فاعل، مفعول، ظرف، حال و ... م

۲ـ یعنی مقاصد نحوی به حسب رعایت مقتضای حال مزیّت‌آور است، نه این‌که نکره آوردن همه‌جا مطلوب باشد، و تقدیم فاعل همه‌جا مفیدِ مقصود. و مجهول آوردن فعل همیشه موجب لطفِ کلام گردد.م

موضع و موقف هر یک از مقاصد نحوی نسبت به دیگری، و به کار بردن بعضی مقاصد نحوی است همراه با بعضی دیگر.[۱]

درجات و مراتب کلام

نوعی کلام است که مزیّت را در نظم زیبای آن همچون اجزای رنگ که با هم در آمیخته‌اند و به یکدیگر پیوسته و منضمّ شده‌اند می‌بینید. و این زیبایی به حدّی است که بسیار جالب و خیره کننده است. امّا شما به این لحاظ مقام صاحب کلام را بزرگ نمی‌شمارید، و از این جهت حکم به مهارت و قدرت او نمی‌کنید مگر هنگامی که تمام آن قطعه را کاملاً بررسی نمایید، و مهارت گوینده را در تعدادی از ابیات مشاهده کنید.

نوع دیگر کلامی است که زیباییش دفعةً افکار شما را احاطه می‌نماید، و از جهت لطافت و کم‌نظیری به گونه‌ای است که چشم شما را پر می‌کند؛ تا جایی که تنها از یک بیت به مقام فضل و مهارت گوینده‌ی آن پی می‌برید، و به قدرت بیان او اعتراف می‌کنید. تا جایی که اگر گوینده‌ی آن را نشناسید می‌گویید این بیت از شاعری تواناست، و می‌گویید این هنر از قدرت هنرمندی ماهر به وجود آمده است. این هنر همان مطلبی است که وقتی بیتی را می‌خوانید دست را روی کلمه‌ای می‌گذارید، و می‌گویید: این کلمه است، این کلمه است. هر شعری که

۱ـ مقصود رعایت تناسب کلام است. مثلاً وقتی فاعل نکره شد دیگر مقدّم بر فعل نمی‌شود زیرا لا یَجوزُ الابتداءُ بِالنَّکِرةَ. و یا این‌که همه‌جا نمی‌شود فاعل مقدّم بر مفعول باشد. گاهی به ضرورت مؤخّر می‌آید. مانند موردی که در فاعل ضمیری است که به مفعول برمی‌گردد: و إذ ابْتَلیٰ ابراهیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ ... م

این‌چنین باشد شعری است در درجه‌ی عالی، و کلامی است پر ارج، و اسلوبی است بلندپایه و ارزنده. البته این‌گونه کلام بسیار نادر است، و فقط در گفتار گویندگانی یافته می‌شود که در این راه آزموده و استاد شده‌اند؛ افرادی که خدای تعالی طبعشان را به این استعداد سرشته است، و گویی سخن واقعاً به آنها الهام می‌شود، مع ذلک باز شما محتاجید که بعض قصاید این نوع شعرا را یک‌یک بررسی نمایید. بلکه تمام دیوان شعر یک شاعر را مورد استقراء و بررسی قرار دهید تا ابیاتی را از میان آن جمع کنید. این همان گفتاری است که ابتدای بحث از آن یاد کردیم. اینک نمونه‌هایی از این موضوع:

نمونه‌ی ۱: گفتار عبّاس بن احنف.[1]

قالُوا: خُراسانُ اَقْصیٰ ما یُرادُ بنا
ثُمَّ القُفولُ، فَقَد جِئنا خُراسانا![2]

گفتند: خراسان (سیر و حرکت ما تا آنجاست.) آنجا که رسیدیم توقّف خواهیم کرد (و به عراق باز خواهیم گشت) هان این هم خراسان.

ملاحظه کنید موقف "فاء" و "ثُمَّ" را که در برابر جمله‌ی اوّل آمده است.

۱ـ دیوان عبّاس بن احنف چاپ (دارصادر) ص ۳۱۲ ـ گفته‌اند که رشید با عبّاس بن احنف انس و الفت داشت. وقتی به خراسان وارد شد اقامتش در آنجا طول کشید. آن‌گاه به ارمینیه رفت. شاعر نزد او آمد و ابیاتی را (که بیت مذکور از آن جمله است) انشاد کرد. ح

۲ـ به تقدیر شرط. یعنی: اذا کان کذلِک فَقَد جئنا خراسانَ. م

نمونه‌ی ۲: ابیات ابن دُمَیّة:

اَبینی، اَفی یُمنیٰ یَدَیْکِ جَعَلتِنی
فَاَفْرَحَ اَم صَیَّرتِنی فی شِمالِکِ؟

اَبیتُ کَاَنّی بَینَ شِقَّینِ مِن عَصا
حَذارَ الرَّدیٰ اَو خیفَةً مِن زیالِکِ[1]

تَعالَلْتِ کَی اَشجیٰ و ما بِکِ عِلَّةٌ
تُریدینَ قَتلی قَد ظَفَرتِ بِذلِکِ[2]

ای محبوبم (بگو ببینم) روشن کن برایم. آیا مرا در طرف راست خودت جای داده‌ای[3] تا شاد و مسرور گردم، و یا در طرف چپ خود؟ شب، هنگامی که می‌خوابم گویی میان دو شقّه چوب در شکنجه‌ام ؛ از آن‌که می‌ترسم در عشق تو بمیرم، یا به مفارقت تو گرفتار شوم. خودت را به بیماری زده‌ای که من اندوهگین شوم. (من که می‌دانم) تو بیمار نیستی بلکه خواهان کشته شدن منی. بیا که به این مقصود رسیدی.

ملاحظه می‌کنید که موضع فصل و استیناف در مصراع آخر چه لطف خاصّی به کلام داده است: تُریدینَ قَتلی قَد ظَفَرتِ بذلِکِ.

۱ـ اَلزّیال: المزایَلة: مفارقت و دوری.م

۲ـ دیوان ابن دمیّه، ص ۱۷. به جای ضمیر "هُوَ" اسم ظاهر "ذلک" آورده است، به ادّعای کمال ظهور قتل. گویی آن قتل محسوس است.ح

۳ـ یعنی آیا مرا مورد محبّت خودت قرار داده‌ای یا نه.م

نمونه‌ی ۳: گفتار ابوحفص شطرنجی از زبان "عُلَیّة" خواهر هارون الرّشید (خطاب به هارون) در حالی که هارون خواهر را سرزنش کرده بود.[۱]

لَو کانَ یَمنَعُ حُسْنُ الفِعلِ صاحِبَهُ
مِن اَن یَکونَ لَه ذَنبٌ اِلیٰ أحَدِ

کانتْ عُلَیَّةُ أبرَی النّاسِ کُلِّهِمُ
مِن اَن تُکافا بِسوءٍ آخِرَ الاَبَدِ

ما أَعجَبَ الشّیءَ تَرجوهُ فَتَحْرِمُهُ
قَد کُنتُ اَحسَبُ أنّی قَد مَلَأْتَ یَدی

اگر این‌طور است که هر کس می‌خواهد کار نیکی انجام دهد او را مانع شوند، به این بهانه که گناهی دارد که به دیگری تماس پیدا می‌کند پس علیّة بی‌گناه‌ترین و پاک‌ترین همه مردم است و تو نباید هرگز پاداش بد به او بدهی. چه قدر تعجّب‌آور است که تو کار نیکی انجام دهی، و امید تحسین داشته باشی ولی محروم بمانی. (ای خلیفه انتظار داشتم که مرا تشویق کنی و تحسین بگویی). من تصوّر می‌کردم (که با این کار خوب) دست مرا از عطایای خودت پر خواهی کرد.

دقّت کنید در جمله‌ی: "قد کُنتُ أحسَبُ" و به تأثیر این استیناف.

۱ـ ابوحفص شاعر و مادح خواهر هارون "عُلیّه" بود. این ابیات را از زبان او و برای اعتذار و جلب رضایت و محبّت هارون گفته است.ح

۹ نظمی که در وضع، اجزاءِ آن متّحد و به هم پیوسته است، و از جهت هنر ادبی دقیق و لطیف

از جمله موضوعاتی که در دقّت نظر گوینده اصل و قاعده است، و در منظور کردن مقاصد نحوی راه و روش آن غامض می‌شود این است که گاه اجزای کلام شما وحدتی را تشکیل می‌دهند، و در یکدیگر داخل می‌شوند، و جزء دوم کلام با جزء اوّل ارتباط محکم می‌یابد؛ به‌طوری که اجزای کلام را در ذهن خودتان باید به صورت واحدی وضع کنید. یعنی حال و مقام شما در مورد اجزای کلام همچون بنّائی می‌شود که در یک حال با دست راستش آجری را در محلّ آن جای می‌دهد، و در همان حال با دست چپش آجر دیگری را در محلّ دیگر. و حتّی در همان حال محلّ آجر سوم و چهارم را نیز در نظر می‌گیرد، و پس از ترتیب دادن دو تای اوّل، سومی و چهارمی را هم در مکان خودشان جای می‌دهد.

البتّه مرتبه و مقام این هنر چنان نیست که بتوانیم با این توصیف برای آن حدّ و حصری قائل شویم، و قاعده‌ای بیاوریم که برای تعریف

این هنر، شامل و جامع باشد. زیرا این مهارت و استادی به اَشکال مختلف ظاهر می‌شود. مثال این مطلب: وقتی که در شرط و جزا دو معنی را به صورت مزدوج به یکدیگر پیوند می‌دهیم، چنان‌که گفتار "بحتری":

۱ـ إذا ما نَهَى النّاهی، فَلَجَّ بِيَ الهوىٰ
أصاخَتْ[۱] إلَی الواشي، فَلَجَّ بِهَا الهَجرُ

هر زمان که ناصح مرا از عشق منع می‌کند، و رنج عشق بر من سخت می‌شود محبوبه به گفتار سخن‌چین گوش فرا می‌دهد و هجران هم آتش عشق را بر من تیزتر می‌کند.

این نوعی بود از طرز به کار بردن شرط و جزا. نوع دیگر آن را در گفتار سلیمان بن داود قضاعی ملاحظه کنید:

۲ـ فَبَينَا المَرءُ فی عَلياءَ أهوىٰ
و مُنحَطٍّ أُتيحَ لَهُ اعتِلاءُ
وَ بَينا نِعمَةٌ إذ حالُ بُوسٍ
وَ بُؤسٌ إذ تَعَقَّبَهُ ثَراءُ

گاه انسان در همان حال که در راه نیل به مقام عالی است ناگاه طریق انحطاط می‌پیماید. و گاه در آن حال که جانب سقوط گام بر می‌دارد، ترقّی و اعتلاء نصیبش می‌شود. گاهی در عین نعمت و آسایش گرفتاری‌ها

۱ـ صاخَ فی الارضِ: داخل در زمین شد. أصاخَ لَهُ و إلَيه: یعنی گوش به او داد. دیوان بحتری (۸۴۴:۲) از قصیده‌ای در مدح فتح بن خاقان. م

و سختی‌ها ناگهان ظاهر می‌شوند. و گاهی هم در عین سختی و تنگی ثروت فراوانی پی در پی به انسان روی می‌آورد.[۱]

مثالی دیگری از "بحتری":

۳ـ لَعَمرُکَ اِنّا وَ الزَّمانَ کَما جَنَتْ
عَلَی الاَضعَفِ المَوهُونِ عادیَةُ الاَقوی[۲]

سوگند به جان تو که حال ما و روزگار یکسان است: روزگار همان‌گونه که به ضعیف‌ترین مردم مهربانی می‌کند با قوی‌ترین آنها هم دشمن است.

نوع دیگر صنعت تقسیم است، و خصوصاً وقتی که معانی تقسیم و سپس جمع می‌شود. مثل دو بیت زیر از حسّان:

۴ـ قَومٌ اِذا حارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُمُ
اَو حاوَلُوا النَّفعَ فی اَشیاعِهِم نَفَعوا
سَجیَّةٌ تِلکَ مِنهُم غَیرُ مُحْدَثَةٍ
اِنَّ الخَلائقَ ـ فَاعْلَمْ ـ شَرُّهَا البِدَعُ[۳]

اهل بیت پیامبر(ص) همان قومی هستند که اگر به جنگ برخیزند دشمن را سخت بیچاره می‌کنند، و اگر نسبت به پیروان و یاران خودنفعی

۱ـ ترقّی و انحطاط و سقوط و ارتقاء از جهت معنی با هم مزدوج‌اند. م

۲ـ دیوان: ۵۶. م

۳ـ شاهد در دو کلمه‌ی (ضرر به دشمن و نفع به دوست) است. دو بیت مذکور دارای صنعت تقسیم و جمع است: در بیت اوّل دو صفت را تقسیم نموده و در دومی آنها را در یک‌جا (در خانواده‌ی اهل بیت پیامبر(ص)) جمع کرده است.ش

را بخواهند آنها را کاملاً برخوردار می‌نمایند. این خوی ذاتی و اصیل آنهاست و تازگی ندارد (از قدیم این‌چنین بوده‌اند و امر نوظهوری نیاورده‌اند) و بدان که بدترین اخلاق آن است که نوظِهور و غیر اصیل باشد.

حال که این نوع کلام را شناختید باید بدانید که: این همان شیوه‌ی عالی ادبی و بزرگ‌ترین باب در علم بلاغت است. و این مزیّتِ شایان را در هیچ‌یک از انواع دیگر نمی‌بینید که این‌گونه عالی شود. از نمونه‌های این نوع که بسیار کم‌نظیر و بسیار لطیف است، و واضع آن، در آن دقّت نظر را کاملاً به کار برده است، و مرتبه‌اش آن‌قدر والاست که شاهین‌های بلندپرواز هنر ادبی از رسیدن به آن نومید شده‌اند، و مرکب‌های اصیل و تیزشتاب در وصول به آن مقام وا مانده‌اند. ابیات مشهوری است در تشبیه دو شیء به دو شیءِ دیگر:

۱ـ از فرزدق:

وَ الشَّیبُ یَنهَضُ فِی الشَّبابِ کَأَنَّهُ
لَیلٌ یَصیحُ[۱] بِجانِبَیهِ نَهار[۲]

۱ـ صاحَ الشَّجر: طالَ، صاحَ العُنقُودُ: استتمّ خُروجه من أکِمَّتِه و طالَ و هو غَضٌّ. ح. یَصیحُ: ظاهر می‌شود و منتشر می‌گردد. ش.

۲ـ "نَهَضَ الشَّیبُ فِی الشَّبابِ: أسرَعَ فیه". شاعر در این بیت جوانی زودگذر را تشبیه به شب کوتاه کرده، و موی سفید پیری را به روز بلند که از هر دو طرف داخل در شب می‌شود و می‌خواهد بگوید که پیری داخل در جوانی به سرعت تمام نفوذ می‌کند. (دیوان: ۴۶۷).م

پیری در میان جوانی سریعاً به پا می‌خیزد. و جوانی گویی شبی است (کوتاه) که روزی طولانی و بلند با دو جانب خود بر آن فریاد می‌زند.

۲ـ از زیاد اعجم:

و إنّا و ما تُلْقِي لَنا اِنْ هَجَوتَنا
لَكَالْبَحرِ مَهما يُلقَ فِي البَحرِ يَغرِقِ [1]

بدان که اگر بخواهی ما را هجو کنی ما همچون دریاییم که هرچه در آن افکنده شود غرق گردد (یعنی: تو هرچه می‌خواهی ما را هجو کن که در عظمت ما کوچک‌ترین اثری ندارد بلکه هجو تو است که نابود می‌گردد).

ملاحظه می‌کنید که این تعبیر نسبت به بیت گذشته تا چه حدّ جالب است زیرا هنر شاعر در اینجا بسیار دقیق‌تر، و طریقه‌ی تشبیه پوشیده‌تر و وجه شبه در آن ظریف‌تر می‌باشد. امّا گاه سخنی یافته می‌شود که اگر در آن تدبّر کنید می‌فهمید که واضع آن به فکر و اندیشه‌ای نپرداخته است تا کلامش نظمی پیدا کند. مانند گفتار زیر از جاحظ: "جَنَّبکَ اللّهُ الشُّبهَةَ، و عَصَمَکَ مِنَ الحَیرةِ، و جَعَلَ بَینکَ وَ بَینَ المَعروفَةِ نَسَباً، و بَینَ الصّدقِ سَبَباً، و حَبَّبَ اِلیکَ التَّثَبُّتَ، وزَیَّنَ فی عَینِکَ الإنصافَ، و اذاقَکَ حلاوةَ التَّقویٰ، و اَشعَرَ قَلبَکَ عِزَّ الْحَقِّ، و اَودَعَ صَدرَکَ بَردَ الیَقینِ، وطَرَدَ عَنکَ ذُلَّ الیأسِ، و عَرَّفکَ ما فِي الباطلِ مِنَ الذِّلَّة، و ما فِي الجَهلِ مِنَ القِلَّةِ".

۱ـ این بیت دوم از دو بیت است که زیاد اعجم در مورد فرزدق گفته است و تحذیری است برای او از هجو قومش. این دو بیت در اغانی در باب ترجمه‌ی حال زیاد آمده است (۳۱۷:۱۵) بیت قبل از آن چنین است:

و ما ترک الهاجون لی اِن هجوته مَصَحّاً اَراهُ فی ادیم الفرزدق ـ ح

و مانند گفتاری دیگر: «لِلّٰهِ دَرُّ خَطیبٍ قامَ عِندَکَ یا اَمیرَالمُؤمِنینَ، ما اَفْصَحَ لِسانَهُ، وَ اَحْسَنَ بَیانَهُ، و اَمضیٰ جَنانَهُ، و اَبَلَّ ریقَهُ، و اَسْهَلَ طَریقَهُ».

در اینجا با سخنی روبه‌رو هستیم که فضل و مُزیّتی ندارد، مگر به لحاظ معانی الفاظ یا به لحاظ خود الفاظ نه به جهت نظم کلام و ترتیب و تألیف آن. زیرا مزیّت وقتی است که در یک کار هنر و صنعتی را ببینیم، وقتی است که در تعبیر یک معنی راه‌های متعدّدی در میان باشد، و ما بتوانیم بهترین راه‌ها را به ذوق و هنر خود انتخاب کنیم.

ممکن است بگویید: آیا کلامی که بر اساس تلفّظ درست و صحّت جمله‌بندی ایراد شده، و از عیب سالم است کلام نیست؟ و آیا درستی جمله‌بندی که به حدّ نهایی رسد فضیلت به شمار نمی‌آید؟

جواب گوییم: صحّت جمله‌بندی و کلام صحیح آن‌گونه که شما تصوّر می‌کنید نیست زیرا در اینجا ما در مقام اندازه گیری و سنجش لغات، و احتراز از غلط در تلفّظ، و اجتناب از انحراف در اِعراب نیستیم تا در این باب این‌گونه صحّت و صواب را به حساب آوریم، بلکه بحث ما در اموری است که با اندیشه‌ی لطیف ادراک می‌شود. در باره‌ی دقایق و نکاتی است که با فهم تیز به ادراک آنها موفّق می‌گردند. بنا بر این دست یافتن به کلام صحیح در این بحث ما وقتی ممکن است که کلام شرافت مقام و موقفش را بیابد. و این کار هم سهل‌الوصول نباشد. همچنین ترک خطا در کلام وقتی ترک محسوب می‌شود که در مصون ماندن از خطا احتیاج به دقّت و تفکّر لطیف و اندیشه‌ی عالی و آگاهی کامل باشد. و

این بابی است که شایسته است شما آن را مورد توجّه قرار دهید تا وقتی میان یک کلام و کلام دیگر مقایسه می‌نمایید بفهمید چگونه عمل کنید، و در نتیجه هر شکل کلامی را به شکل خودش مربوط و با شکل نظیرش مقایسه کنید، و هنر و صنعتی را که در لفظ است از هنر و صنعتی که در نظم است تمیز دهید.[۱]

این مطلب را باید دانست و فهمید، یعنی فرق میان این‌که مزیّت در لفظ باشد یا در نظم کلام، بابی است که اشتباه و انحراف در آن زیاد روی داده است. بدین بیان که: بسا کلامی را زیبا شمرده‌اند ولی در باره‌ی موضع زیبایی آن راه خطا رفته‌اند، و ناچار به لفظ مزیّتی داده‌اند، که حقّ آن نبوده است. و بسا می‌بینی این شبهه در مورد کلامی است که از جهت لفظ و نظم حسنی یافته است ولی تصوّر کرده‌ای که حسن کلام تماماً به سبب لفظ است نه نظم. به مثال زیر توجه نماییم.

سالَتْ عَلَيهِ شِعابُ الحَيِّ حينَ دَعا
اَنصارَهُ بِوُجُوهٍ كَالدَّنانيرِ

هرگاه پیروان خود را به یاری خویش فرا خواند سیل قبائل است که با چهره‌های طلایی (گلگون) به جانب او سرازیر می‌شوند.[۲]

۱ـ خلاصه آن‌که، صحیح فکر کردن غیر از نیکو و صحیح فکر کردن است.م
۲ـ اَلشِّعب، (به کسر شین): راه کوهستانی، مسیل آب، قبیله بزرگ. جمع آن "شِعاب"، به کسر شین. اَلشَّعب، جمع آن "شُعوب"، ملّت، مجتمع مرکب از قبایل مختلف.م

به‌طوری که ملاحظه می‌کنید این استعاره که لطف و غرابتی دارد و حسن و زیبایی کلام هم به لحاظ این استعاره کامل شده به نهایت درجه رسیده است به جهت آن است که در وضع کلام تقدیم و تأخیر را منظور نظر قرار داده است. و می‌بینید که این استعاره به کمک همین تقدیم و تأخیر لطافت و ملاحت خاصی یافته است. اگر در این باب شکّ دارید به دو حرف جارّه و ظرف مکان، در کلام مذکور توجّه کنید، و هر یک را از آن محلّی که شاعر جای داده است خارج سازید. یعنی بگویید: "سالتْ شِعابُ الحیِّ بوجوهٍ کَالدّنانیرِ عَلیه حینَ دعا انصارَهُ" آن‌گاه ببنید وضعیّت کلام چگونه می‌شود، و چگونه آن حسن و حلاوت کلام از میان می‌رود، و چه طور لذّتی که قبلاً از این بیت احساس می‌کردید محو و زایل می‌گردد.

حاصل مطلب با ذکر نمونه‌هایی

حاصل آن‌که: نوعی کلام است که زیبایی آن تنها به لحاظ لفظ است نه به جهت نظم. و نوعی دیگر، کلامی است که فقط به لحاظ نظمش زیباست نه به جهت لفظ. و نوع سوم کلامی است که هر دو جهت در آن جمع شده موجب مزیّت کلام گردیده است. اشکال در این نوع سوم است. و این همان قسمی است که می‌بینید همیشه اشتباه و خطا در باب آن برای شما پیش آورده است، و خودتان متوجّه می‌شوید که نسبت به نظم کلام ظلم کرده آن را کنار گذاشته‌اید، و فقط چشم خود را به لفظ دوخته کلام را محصور در یک حسن کرده آن حسن را هم مخصوص به لفظ دانسته‌اید.

این همان مطلبی است که منظور و مقصود من بود آنجا که گفتم: در استعاره امری است که بیان آن ممکن نیست مگر بعد از علم به نظم کلام و اطّلاع بر حقیقت آن.

از موارد دقیق و خفیّ این نوع کلام آن است که می‌بینید عدّه‌ای وقتی در آیه‌ی: "وَ اشْتَعَلَ الرَّأسُ شَیباً"[1] بحث می‌کنند جز استعاره نکته‌ی دیگری به آن اضافه نمی‌نمایند، و ارزش این کلام را تنها به استعاره ارتباط می‌دهند، و موجبی جز آن برای مزیّت آیه تصوّر نمی‌کنند، و حال آن‌که واقعاً چنین نیست. این شرافت عظیم و این مزیّت پرشکوه و این تأثیر شگرف که هنگام شنیدن آیه در قلب‌ها و فکرها نفوذ می‌یابد تنها به جهت استعاره نیست، بلکه به سبب آن است که گوینده کلام را در طریقی پیش برده است که فعل در آن به یک کلمه اسناد داده می‌شود؛ با توجّه به این‌که همین فعل متعلّق به کلمه‌ی دیگری است که نسبت به کلمه‌ی اوّل سبب است.[2] و لذا کلمه‌ای که اسناد به آن می‌شود به وسیله‌ی این فعل مرفوع می‌گردد. و کلمه‌ای که در معنی، فعل متعلّق به آن است به شکل منصوب، پس از آن به عنوان تمیز آورده می‌شود. یعنی آن اسناد (اِشتعال به رأس)، و این نسبت (به کلمه‌ی اوّل) فقط به لحاظ کلمه‌ی دوم بوده است، و به لحاظ آن بوده که بین این یکی و آن دیگری نوعی پیوستگی وجود دارد. چنان‌که در جمله‌ی: "طابَ زیدٌ نَفساً، و قَرَّ عَمروٌ عَیناً، و تَصَبَّبَ عِرقاً، و کَرُمَ اَصلاً، و حَسُنَ وَجهاً" و

۱ـ مریم / ۴.

۲ـ یعنی آن فعل متعلّق است به اسمی که آن اسم (مثلاً شیب) سبب است نسبت به همان اسمی که فعل به آن اسناد شده است (مثلاً رأس).

نظایر اینها می‌بینیم. یعنی مواردی که فعل از یک کلمه به کلمه‌ای نقل داده شده که کلمه‌ی دوم سبب کلمه‌ی اوّل است.[1]

توضیح آن‌که: ما می‌دانیم "اِشتَعل" در معنیٰ متعلّق به "شَیب" است گرچه در لفظ برای "رأس" آورده شده است. کما این‌که "طابَ" متعلّق به "نَفس" و "قَرَّ" متعلّق به "عَین" و "تَصَبَّبَ" متعلّق به "عرق" است اگرچه در ظاهرِ لفظ به کلمه‌ی دیگر اسناد شده است. روشن است که شرافت کلام به جهت آن است که کلام در این قالب به کار رفته و با این اسلوب مقصود و هدف کلام تعقیب شده است. حال این روش را در کلام مذکور کنار بگذارید، و لفظ "اشتعل" را گرفته صریحاً به "شیب" نسبت دهید، یعنی بگویید: "اِشتَعَلَ شَیبُ الرّأس، وَالشَّیبُ فی الرّأس" آن‌گاه تأمّل کنید ببینید آیا آن حسن و لطافت و آن فخامت را در آیه ملاحظه می‌کنید؟ و آن جذّابیّت را که ابتدا احساس می‌کردید باز احساس می‌نمایید؟ مسلّماً، نه. اگر بگویید علّت چیست که وقتی "اشتعل" با آن شکل و اسلوب که برای "شیب" استعاره می‌شود آن مزیّت را می‌یابد؟ گوییم: علّت آن است که کلام در حقیقت با تعبیر لمعان پیری در سر، که مقصود اصلی کلام است می‌خواهد شمول را نیز برساند. و می‌خواهد بگوید که سپیدی موی در تمام سر منتشر شده، اطراف و جوانب آن را هم تماماً فراگرفته است، و خلاصه سفیدی موی چنان سر را احاطه کرده است که یک موی سیاه را هم باقی نگذاشته است، یا چند موی سیاه انگشت‌شمار بیش‌تر ندارد. در حالی که اگر

۱ـ مانند پیری و سر، که پیری نسبت به سر سبب است.م

گفته شود: "اِشتعل شَیبُ الرّأس" یا "اشتعل الشَّیب فی الرّأس" مقصود فوق حاصل نمی‌شود. و لفظ کلام در این حال فقط ظهور پیری را به طور اجمال ثابت می‌کند نه بیش از این.

مقایسه مطلب این‌گونه است که: وقتی می‌گویید "اِشتَعَلَ البَیتُ ناراً" مقصود این است که آتش در تمام خانه ظاهر شده است به طوری که سراسر خانه را فراگرفته، بر اطراف و جوانب و داخل آن مستولی شده است. حال اگر بگویید: "اِشتَعَلَتِ النّارُ فِی البیَتِ" این مقصود را نمی‌رساند. بلکه اقتضای کلام این است که تنها وقوع آتش را در خانه و حریق را در قسمتی از خانه می‌رساند نه بیش از آن. امّا شمول و احاطه، هر چند واقعاً آتش سراسر خانه راگرفته و غلبه تمام کرده باشد از لفظِ کلام به هیچ وجه فهمیده نمی‌شود.

نظیر این مطلب در قرآن قول خدای عزّ و جلّ است که فرموده است: "وَ فَجَّرْنَا الأَرضَ عُیوناً".[1] تفجیر در واقع متعلّق به "عُیون" است ولی در لفظ به "أرض" اسناد شده است، چنان‌که در آیه‌ی قبل "اشتعال" به "رأس" اسناد شده بود. یعنی در اینجا هم معنی شمول حاصل است به همان‌گونه که در آن آیه حاصل بود. و کلام می‌خواهد این مطلب را افاده کند که سراسر زمین به صورت چشمه‌سارهایی درآمد، و آب از تمام نقاط زمین می‌جوشید. اگر الفاظ کلام بنا بر ظاهر آن آورده می‌شد و گفته می‌شد: "و فَجَّرْنا عُیونَ الارض" یا "و فَجَّرنَا العُیونَ فِی الأَرض" این مقصود را اصلاً نمی‌رسانید، و کلام دلالت بر معنای مذکور نمی‌کرد.

۱ـ قمر ۱۲.

بلکه مفهوم کلام این می‌شد که آب از چشمه‌های متفرّق در زمین فوران کرد، و از نقاط مختلف جاری شد.

در آیه‌ی اوّل مطلب دیگری از جهت نظم وجود دارد: و آن معرفه آوردن "رأس" و افاده‌ی معنای اضافه است بی‌آن‌که به کلمه‌ی دیگر اضافه شود. این هم از خصوصیّاتی است که موجب مزیّت کلام است. و اگر گفته می‌شد "اِشتَعَلَ رأسي"، یعنی تصریح به اضافه می‌نمود مقداری از حسن کلام از میان می‌رفت، و این از نکاتی است درخور دقّت.

از نمونه‌های شعری در این باب

اکنون من نمونه‌هایی را که سبک و اسلوب استعاره در آنها همین‌گونه است برای شما می‌آورم، تا این بحث در ذهن شما کاملاً جای‌گیر و استوار گردد، و به این سبک کاملاً مأنوس شوید. از نمونه‌های بسیار جالب در این زمینه گفتار یکی از شعرای عرب است:

اَلـلَّـيـلُ داجٍ كَـنَـفـا جَـلـبـابِـه
وَ الـبَـيـنُ مَـحـجُورٌ عَلىٰ غُرابِـهِ

شبی بود تاریک که دو طرف چادرش را جمع کرده بود، و فراق و هجران بر غراب ممنوع شده بود (یعنی ایّام مفارقت و هجران، دیگر پایان یافته بود).

آنچه از ملاحت و لطافت در این کلام احساس می‌کنید از آن جهت نیست که شاعر شب را "جَلباب" نامیده، و هجران را بر "غراب" ممنوع ساخته است؛ بلکه جهتش آن است که کلام خود را به این اسلوب که ملاحظه می‌کنید تنظیم کرده است، یعنی "لَيل" را مبتدا قرار

داده، و "جَلباب" را به ضمیر "لیل" اضافه نموده است. همچنین ملاحت کلام به سبب آن است که "بین" را مبتدا قرار داده و "محجور" را خبر آن آورده است. و نیز برای آن است که این لفظ را به صیغه‌ی اسم مفعول به کار برده است.

توضیح مطلب: اگر می‌گفتید: "غُرابُ البَینِ مَحجورٌ عَلَیه" و یا می‌گفتید: "قد حُجِرَ عَلیٰ غرابِ البَینِ" این لطف و جذّابیّت را در کلام احساس نمی‌کردید. و نیز اگر می‌گفتید: "قَد دَجا کَنَفا جَلبابِ اللَّیلِ" اصلاً مزیّت و نکته‌ای در کلام وجود نداشت.

و از خصوصیّات این قسم اضافه، آن است که گاهی کراهت در سمع به آن داخل می‌شود. صاحب بن عبّاد در این باب گفته است: "از تتابع اضافات احتراز کن. چه این نوع کلام زیبا نخواهد شد." و گفته است: این قسم کلام در مورد هجو به کار می‌رود، مانند این بیت:

یـا عَلیُّ بـنَ حَمْزَةَ بـن عَمارَه
اَنـتَ وَ اللّٰهِ ثَلْـجَةٌ فی خیـاره[1]

ای علی پسر حمزه پسر عمارة، قسم به خدا که تو در خنکی مانند برفی هستی در میان خیار بالنگ. این بیت از صاحب بن عبّاد است که در آن علیّ بن حمزة را هجو کرده است، و نمونه‌ای است از تتابع اضافات که مخالف فصاحت است.

۱ـ دیوان (۵۷۷:۲) این بیت ابتدای قطعه‌ای است در وصف سوداء ـ ح. هاء، در خیاره، هاء سکت است. م.

از این‌که بیت مذکور در بسیاری کلمات ثقیل است شکّی نیست. ولی همین کلام اگر از کراهت در سمع خالی بود بسیار لطیف و نمکین می‌شد.

از نمونه‌های زیبا در این باب گفتار ابن معتزّ است:

و ظَلَّتْ تُدیرُ الرّاحَ اَیدی جَآذِرٍ
عِتاقِ دَنانیرِ الوجُوهِ مِلاحِ[۱]

جام شراب را دست‌های آهوان گونه او می‌گردانید؛ آهوان اصیلی که چهره‌هاشان طلائی است و خودشان هم بسیار ملیحند.

و از ابیاتی که به جهت نظم بسیار در خور توجّه است این بیت متنبّی است:

و قَیَّدتُ نَفسی فی ذَراکَ مَحَبَّةً
وَ مَن وَجَدَ الاِحسانَ قَیداً تَقَیَّدا[۲]

نفس خود را در راه اراده و میل تو به زنجیر کشیدم، چون تو را دوست می‌داشتم. و هر کس که بفهمد و دریابد که احسان تو زنجیر است خود را پای‌بند آن خواهد کرد.

این استعاره در اصل ساده است و همه کس بدان پی می‌برد، زیرا می‌بینید فرد عامی هم در برابر کسی که به او احسان فراوان می‌کند ارادت و انس می‌ورزد، و برای او در نزد خویش مقامی قائل می‌شود، و می‌گوید: او به جهت احسان فراوانی که به من کرده مرا بنده‌ی حلقه به گوش

۱ـ دیوان (۷۴:۲) م

۲ـ این بیت از قصیده‌ای است در مدح سیف‌الدّوله که در آن ممدوح را به عید اضحی تهنیت گفته است.ح

خود ساخته است؛ به حدّی که اگر بخواهم از نزد او خارج شوم نفس من از خود من اطاعت نمی‌کند. حسن کلام متنبّی در این است که معنای بنده شدن در برابر احسان را به این سبک و روش، در نظم و تألیف کلام به کار برده بیان نموده است.

۱۰ بحث در تقدیم و تأخیر

این باب از کتاب را فواید بسیاری است و محاسن بی‌شمار. دامنه‌ی استعمال در آن وسیع است و کرانه‌های آن بس دور. در این باب معانی بدیعی برای شما چهره می‌گشاید و شما را به نکات لطیفی آگاه می‌سازد. شعری را می‌بینید که شنیدنش شما را به وجد و شوق می‌آورد، و در خاطر شما تأثیری بس لطیف به جای می‌گذارد، آن‌گاه تأمّل می‌کنید، و متوجّه می‌شوید که علّت این‌که آن شعر لطافتی یافته، نشاطی در شما ایجاد نموده است آن است که در آن کلمه‌ای مقدّم شده، و لفظی را از جایی برداشته در محلّی دیگر نهاده‌اند.

امّا تقدیم کلمه بر دو وجه است:

وجه اوّل که به آن تقدیم با حفظ نیّت تأخیر گفته می‌شود: این قسم تقدیم موقعی است که کلمه‌ای با تقدیم همان حکمی را که قبل از تقدیم داشته است دارد، و در همان نوع اِعرابی که بوده است می‌باشد، مانند

خبر مبتدایی که آن را بر مبتدا مقدّم ساخته‌اید، یا مفعولی که آن را قبل از فاعل آورده‌اید، چنان‌که می‌گویید: "مُنطَلِقٌ زَیدٌ". و "ضَرَبَ عَمراً زَیدٌ". معلوم است که "مُنطَلِقٌ" و "عمراً" هیچ‌یک با تقدّمشان از موقفی که قبلاً داشتند خارج نشده‌اند. یعنی "منطلقٌ" مرفوع است و خبر مبتدا، و "عمراً" منصوب است و مفعولٌ به همان‌طور که وقتی آنها را مؤخّر ذکر می‌کردید چنان بودند.

وجه دوم آن است که: تقدیم با حفظ نیّت تأخیر نیست بلکه بدین منظور است که کلمه‌ای را به جهت تقدیمش از حکمی به حکم دیگری نقل دهید، و آن را در بابی غیر از باب سابقش وارد سازید، و اِعرابی غیر از اِعراب اوّلش به آن دهید. این نوع تقدیم هنگامی است که شما به دو اسم بر می‌خورید که محتمل است هر یک از آن‌دو مبتدا باشد و دیگری خبر آن. یک بار اوّلی را بر دومی مقدّم می‌کنید، و بار دیگر دومی را بر اوّلی. چنان‌که در مورد "زید" و "المنطلق" عمل می‌کنید، یعنی یک مرتبه می‌گویید: زَیدٌ المُنطَلِقُ. و مرتبه دیگر می‌گویید: اَلمُنطَلِقُ زَیدٌ. ملاحظه می‌کنید در جمله‌ی: "اَلمُنطَلِقُ زَیدٌ" کلمه‌ی "اَلمُنطَلِق" را به این نیّت مقدّم نیاوردید که بر حکمی که قبلاً با تأخیر داشت باقی باشد. یعنی همان‌طور که قبلاً بود خبر مبتدا باشد، بلکه تقدیم "المنطلق" به این نیّت است که کلمه را از خبر بودن نقل داده مبتدا قرار دهید. همچنین "زیدٌ" را مؤخّر نیاوردید به هدف آن‌که باز مبتدا باشد بلکه منظور آن بوده که کلمه را از این حکم خارج و آن را خبر معرفی کنید.

مثال روشن‌تر، جمله‌ی: "زیدٌ ضَرَبتُهُ". در این جمله "زیدٌ" را مقدّم نکردید به این منظور که مفعول باشد و منصوب به فعل؛ چنان‌که قبلاً بود بلکه به منظور آن‌که با ابتدائیت آن را مرفوع سازید، و فعل را به ضمیرش مشغول ساخته آن را در موضع خبر مبتدا قرار دهید.

حال که این تقسیم‌بندی را دانستید جمله‌ای در شرح مطلب به آن اضافه می‌کنیم:

باید دانست که ما هیچ فردی از علمای ادب را تاکنون نیافتیم که در باب تقدیم کلمه‌ای متّکی به موضوعی باشد که در مجرای اصلی خود جاری است. تکیه کلام آنها این است که علّت تقدیم یک کلمه اهتمام و توجّه گوینده یا نویسنده نسبت به آن کلمه است. صاحب "الکتاب" در باب فاعل و مفعول گفته است: "چنین است که علمای ادب کلمه‌ای را که بیانش برای آنها مهم‌تر است و نسبت به مقام آن عنایت بیش‌تری دارند مقدّم ذکر می‌کنند؛ هر چند فاعل و مفعول هر دو مورد اهمیّت و توجّه آنها باشد." مؤلّف در این باب مثالی نیاورده است.

نحویّون در معنی جمله‌ی بالا گفته‌اند: گاهی غرض گوینده تنها فعلی است که در مورد انسانی به وقوع پیوسته است، و کاری ندارد که چه کسی آن را انجام داده است. مثلاً فردی طغیان کرده، و فساد و ناامنی ایجاد نموده است. مردم همه می‌خواهند که وجود او از میان برداشته شود، ولی از جانب چه کسی این امر صورت پذیرد کاری ندارند، و به هیچ وجه قاتل مورد توجّه آنها نیست، لذا وقتی کشته شد، و خبر دهنده می‌خواهد خبر را اعلام کند ذکر طاغی را مقدّم می‌دارد، و می‌گوید: قَتَلَ

الخارجیَّ زیدٌ. و نمی‌گوید: قَتَلَ زیدٌ الخارجیَّ. زیرا می‌داند برای مردم چندان تأثیر و فایده‌ای ندارد که بدانند قاتل شخص طاغی زید است یا دیگری تا ذکرش برای آنها قابل توجّه و اهمیّت باشد، و ارتباطی با خوشحال شدن آنها داشته باشد. بلکه خبر دهنده حال مردم را می‌داند که آنچه مورد انتظار آنهاست، و راغبند بدان اطّلاع یابند این است که چه وقت می‌شود از شرّ آن طاغی رهایی یابند، و کی قتل این مفسد اتّفاق می‌افتد تا از شرّ او ایمن شوند.

مثال دیگری هم آورده‌اند: فردی است سلیم‌النّفس که آزارش به کسی نمی‌رسد، و تصورّ آن‌که مرتکب قتلی شود در باب او نمی‌رود، ولی همین فرد تصادفاً شخصی را کشته است. حال اگر مخبری بخواهد این جریان را خبر دهد، فاعل را مقدّم می‌آورد و می‌گوید: "قَتَل زیدٌ رجُلاً". بعید بودن و تازگی داشتن مطلب از آن جهت است که زید اصلاً قاتل نبوده و تصوّر آن‌که کسی را بکشد در باب او نمی‌رفته است. توجّه مردم به زید، و در نتیجه تقدیم زید از طرف مخبر نیز به همین جهت است. معلوم است که این امر از لحاظ آن‌که عملی است انجام شده بعید نیست، و تازگی ندارد. بلکه به جهت آن است که وقوع فعل از کسی است که مرتکب آن شده است. لذا جمله‌ی فوق جمله‌ای است درست و بلیغ.

تقدیم کلمه در کلام استفهامی

این یک مسأله از مسائلی است که هیچ‌کس نمی‌تواند منکر شود که: معنای کلامی هنگامی که در آن کلمه‌ای مقدّم آمده است با موقعی که مؤخّر ذکر شده است فرق دارد. از نمونه‌هایی که در این باب روشن‌تر

است استفهام به وسیله‌ی همزه است. یعنی وضع کلام در استفهام بر این پایه است که وقتی می‌گوییم: "أَفَعَلتَ؟" سؤال را با فعل شروع کرده‌ایم. و در حقیقت خواسته‌ایم، بگوییم که شکّ ما در خود فعل است، و غرض ما از این سؤال آن بوده است که به وقوع فعل آگاهی یابیم. و هنگامی که می‌گوییم: "ءَأَنتَ فَعَلتَ؟" سؤال را با اسم شروع کرده‌ایم، و در حقیقت می‌خواهیم بگوییم که شکّ ما در فاعل فعل است، یعنی می‌خواهیم بدانیم فاعل کیست؟ و نظیر دیگر در تقدیم فعل وقتی است که می‌گوییم: "اَبَنَیْتَ الدّارَ الّتی کُنتَ عَلیٰ اَن تَبینَها؟" آیا خانه‌ای را که می‌خواستی بنا کنی بنا کردی؟ أَقُلتَ الشّعر الّذی کانَ فی نَفسِکَ اَن تَقُولَهُ؟ آیا شعری که در نظر داشتی بگویی گفتی؟ اَفَرَغتَ مِنَ الکِتابِ الَّذی کُنتَ تَکْتُبُهُ؟: آیا از کتابی که می‌نوشتی فراغت یافتی؟ در تمام این جملات کلام را با فعل شروع کرده‌ایم. جهتش آن است که سؤال ما از خود فعل است، و تردید ما هم در باره‌ی انجام عمل است، و در تمام این موارد در وجود و نفی فعل مردّدیم، و محتمل است که فعل به وقوع پیوسته باشد یا نه. امّا وقتی می‌گویید: "ءَأنتَ بَنَیْتَ هذِهِ الدّارَ؟"، "ءَأنتَ قُلتَ هذَا الشّعرَ؟"، "ءَأنتَ کَتَبتَ هذَا الکِتابَ؟"، در تمام این جملات استفهام را با اسم شروع کرده‌اید، زیرا در وجود فعل که انجام یافته است شکّی نداشته‌اید. و چگونه ممکن است شکّ داشته باشید و حال آن‌که شما در کلام خود به خانه‌ی ساخته شده، و شعر گفته شده، و کتاب نوشته شده اشاره نموده‌اید، و تنها شکّ در فاعل بوده که چه کسی است.

این یکی از فرق‌هایی است که میان تقدیم اسم و تقدیم فعل است، و هیچ‌کس نمی‌تواند آن را رد کند، و یا در باره‌ی آن شکّ نماید. پس اگر

بگویید: «ءَأَنتَ بَنَیتَ الدّارَ الّتی کُنتَ عَلیٰ اَنْ تَبینَها؟ ءَأنتَ قُلتَ الشّعرَ الّذی کانَ فی نَفسِکَ اَن تَقُولَهُ؟ ءَأنتَ فَرَغتَ مِنَ الکِتابِ الّذی کُنتَ تکتُبُهُ؟» از قاعده و نظم سخن خارج شده‌اید همچنین اگر بگویید: اَبَنَیتَ هذِهِ الدّارَ؟ اَقُلتَ هذَا الشّعرَ؟ اَکَتَبتَ هذَا الکِتابَ؟ کلام صحیح را به کار نبرده‌اید، زیرا اگر در باره‌ی چیزی که مورد مشاهده است، و در برابر چشم شما قرار دارد بگویید آیا این چیز موجود است یا موجود نیست سؤالی است نادرست.

از جمله قواعدی که باید دانست این است که: کلامی که با فعل شروع می‌شود با کلامی که با اسم شروع می‌شود یکسان نیست. یعنی اگر بگویید: اَقُلتَ شِعراً قَطُّ؟ اَرَأَیتَ الیَومَ اِنساناً؟ کلامی است درست. امّا اگر بگویید: «ءَأنت قُلتَ شعراً قَطُّ؟ ءَأنتَ رأیتَ اِنساناً؟» جمله‌ی شما غلط است.

توضیح: در دو جمله‌ی اوّل سؤال در مورد فاعل فعل که چه کسی است مقصود نیست، زیرا سؤال در مورد فاعل وقتی است که اشاره به فعل مخصوص و معیّنی شود. مثلاً بگویید: مَن قالَ هذا الشّعرَ؟ مَن بَنیٰ هٰذا الدّارَ؟ مَن أتاکَ الیومَ؟ مَن أذِنَ لکَ فِی الّذی فَعَلتَ؟ و نظایر این جملات که در آنها می‌شود به فعل معیّنی تصریح نمود. امّا گفتن شعری به طور اجمال و کلّی، و رؤیت فرد انسانی به صورت مطلق محال است، زیرا اینها از افعالی نیست که مختصّ به این فرد باشد و به فرد دیگر نباشد تا سؤال راجع به خود فاعل شود.

و نیز باید دانست: معنایی را که در مورد همزه‌ی استفهام بیان کردیم اگر برای تقریر یعنی اقرار کردن طرف باشد در باره‌ی همزه‌ی استفهام

صحیح است. بنا بر این اگر بگویید: ءَأنتَ فَعَلتَ ذاکَ؟ غرض شما آن است که طرف اقرار کند که فاعل فعل بوده است. این مطلب را آیه‌ی زیر که حکایت از قول نمرود است کاملاً روشن می‌سازد: ءَأنتَ فَعَلتَ هذا بآلِهَتِنا یا ابراهیم؟[1] شکّ نیست که آن قوم این جمله را به حضرت ابراهیم(ع) از آن جهت نگفتند که آن حضرت اعتراف به شکسته شدن بت‌ها کند، بلکه می‌خواستند اقرار کند که این کار را خودش انجام داده است. در کلامشان هم اشاره را در مورد انجام فعل به آن حضرت متوجّه کرده‌اند که: ءَأنتَ فَعَلتَ هذا؟ و حضرت ابراهیم هم در جواب فرموده است: بَل فَعَلَهُ کَبیرُهُم هذا. و اگر اقرار کردن مربوط به فعل بود جواب می‌داد: "فَعَلْتُ". یا "لَم اَفعَلْ".

حال اگر بگویید: آیا این‌طور نیست که وقتی هم می‌گوییم: أفَعَلْتَ؟ می‌خواهیم طرف اقرار کند که آن فعل معیّن از او به وقوع پیوسته است، نه آن‌که فعل را به طور مطلق و کلّی اقرار کند، پس میان این دو حالت چه فرقی است؟ جواب گوییم: وقتی می‌گوییم: اَفَعَلتَ؟ در واقع می‌خواهیم طرف را نسبت به آن فعل مخصوص به اقرار آوریم، بدون این‌که فعل را میان مخاطب و غیر او مردّد سازیم، و کلام ما مانند کلام کسی است که ایهام می‌کند و نمی‌داند آن فعل به حقیقت واقع شده است. و وقتی می‌گوییم: "ءَأنتَ فَعَلتَ؟" فعل را میان مخاطب و غیر او مردّد کرده‌ایم، امّا در خود فعل هیچ تردیدی نداشته‌ایم، و کلام ما هم مانند کلام کسی نیست که ایهام می‌کند و نمی‌داند آن فعل انجام یافته است یا نه.

۱ـ انبیاء / ۶۲

این نکته را هم بدانید که همزه در بحثی که کردیم از طرفی برای اقرار به فعلی است که واقع شده است، و از طرف دیگر برای انکار که چرا آن فعل به وقوع پیوسته است، و فاعل را توبیخ می‌کند.

در باب همزه نظر دیگری هم هست، و آن این است که: به وسیله‌ی همزه انکار می‌کنند که آن فعل اصلاً واقع شده باشد. چنان‌که در قول خدای تعالی است: أفأصفیٰکُمْ رَبُّکُم بِالبَنینَ، وَ اتَّخَذَ مِنَ المَلائکَةِ اِناثاً؟ اِنَّکُم لَتَقُولُونَ قَولاً عَظیماً.[۱] و آیه‌ی دیگر: أَصْطَفَی الْبَناتَ عَلَی البَنینَ؟ ما لکُم کَیفَ تَحکُمُونَ؟[۲] که کلام در ردّ مشرکان و تکذیب گفتار آنهاست؛ گفتاری که به این جهل بزرگ منتهی می‌شود.

امّا اگر اسم مقدّم شود انکار در مورد فاعل است. مثلاً وقتی به فردی که شعری را به خود نسبت می‌دهد بگوییم: ءَأنتَ قُلتَ هذَا الشّعرَ؟ کَذِبْتَ. لَستَ مِمَّن یُحسِنُ مِثلَهُ: آیا تو این شعر را گفته‌ای؟ نه، دروغ می‌گویی، تو کسی نیستی که چنین شعر نیکویی را بگویی. در اینجا این مطلب را که او قائل آن شعر باشد انکار کرده‌ایم، ولی شعر را به طور کلّی انکار ننموده‌ایم.

گاهی همزه‌ی استفهام در مقامی است که مراد واقعاً انکار اصل فعل است مع ذلک استعمال لفظ مانند موقعی است که انکار در فاعل بوده است، چنان‌که در آیه‌ی: قُل ءآللّهُ أذِنَ لکُم؟ اِذن راجع است به آیه‌ی: قُل أرأَیتُم ما أنزَلَ اللّهُ لکُم مِن رِزقٍ فَجَعَلتُم مِنهُ حَراماً وَ حَلالاً؟[۱] معلوم

۱ـ اسراء ۴۰. ۲ـ صافات ۱۵۳ و ۱۵۴.

۳ـ یونس / ۵۹. ترجمه و توضیح آیه: ای پیغمبر، بگو به مشرکان عرب: آیا رزقی که خدا برای شما فرستاده و حلال فرموده است شما از پیش خود ⇐

است که مقصود آیه انکار این مطلب است که از طرف خدای تعالی در مورد سخنانی که مشرکان گفته‌اند اذنی بوده باشد. ولی این اذن از غیر خدا هم نبوده که مشرکان آن را به خدا نسبت داده باشند. مع ذلک طرز به کار بردن لفظ مانند وقتی است که مطلب چنین بوده است. امّا چرا روش به کار بردن کلام بدین صورت شده است؟ برای این‌که با این تعبیر کافران در قیافه منحرف و غلط معرفی شوند. لذا «إِذن» را به «اَللّٰه» منسوب کرده گویی این اجازه از غیر خدا بوده است. تا وقتی مطلب بر مخاطب ثابت شد از انکار باز ایستد.

فعل مضارع هنگامی که در کلام مقدّم شده است

تا اینجا فرق میان تقدیم فعل و تقدیم اسم را در حالتی که فعل ماضی است بیان داشتیم. اینک به بیان این فرق در حالتی که فعل مضارع باشد می‌پردازیم:

وقتی می‌گویید: اَتَفعَلُ؟ و ءَأَنتَ تَفعَلُ؟ مطلب از دو حال بیرون نیست: یا مقصود شما زمان حال است و یا زمان آینده. اگر قصد شما زمان حال باشد معنای جمله شبیه همان معنایی است که در باب ماضی گفته شد، یعنی وقتی می‌گویید: «اَتَفعَلُ؟» معنی جمله این است که شما می‌خواهید مخاطب را به اقرار فعلی که او انجام می‌دهد، وادار کنید. در این حال شما همچون کسی هستید که ایهام می‌کند و نمی‌داند به حقیقت آن فعل واقع شده است یا نه. و موقعی که می‌گویید: ءَاَنتَ تَفعَلُ؟ معنای

⇐ بعضی را حرام و بعضی را حلال می‌کنید؟ بگو: آیا به دستور خدا است یا به حق افترا می‌بندید؟ (مقود بُحیرة و سائبة و وسیلة و حام است که مشرکان بر خود حرام کردند).م

جمله این است که می‌خواهید مخاطب را به اقرار آورید که او فاعل فعل است، و می‌خواهید بگویید که اثر آن فعل در وجود او ظاهر است؛ به طوری که احتیاجی نیست اقرار به فاعل بودن خود کند.

امّا اگر با کلمه‌ی "تَفعَلُ" مقصودتان آینده باشد در صورتی که کلام خود را با فعل شروع کرده‌اید، مقصودتان این است که انکار را به خود فعل متوجّه سازید، و این‌طور معتقد شوید که آن کار به وقوع نمی‌پیوندد، یا سزاوار نیست که واقع شود.

مثال اوّل، از امرؤالقَیس:

أیَقتُلُنی وَ المَشْرِفیُّ مُضاجِعی
و مَسنُونَةٌ زُرقٌ کَأنیابِ أغوالِ[1]

آیا (رقیب می‌تواند) مرا بکشد در حالی که شمشیر مشرفیّ همیشه هم‌بستر من و سرنیزه‌های برّاق همچون دندان‌های غولان درکنار من است.

در اینجا تکذیبی است از جانب گوینده برای فردی که او را تهدید به قتل کرده است. گوینده انکار می‌کند که آن فرد قدرت بر این کار را داشته باشد. و مَثَل آن این است که شخص طمع کند در کاری که از کسی مانند او صحیح نیست، و شما او را در این طمع نادان بشمارید، و بگویید: آیا فلانی از تو راضی است در حالی که تو کاری می‌کنی که او نمی‌پسندد؟ آیا انتظار داری هرچه می‌خواهی از او دریافت کنی و حال آن‌که در مورد او آن طور عمل کردی، و آن کارها را مرتکب شدی؟ و بر همین میزان است قول خدای تعالی: أنُلزِمُکُمُوها و أنتُم لَها کارِهونَ[2]: آیا ما شما

۱ـ دیوان: ۳۳.
۲ـ هود / ۲۸. آیه چنین است: قالَ یا قَومِ، أرَأیتُم ⇐

را (به نعمت هدایت و نعمت معرفت و نعمت بهشت) مجبور کنیم و حال آن‌که خودتان (نسبت به این نعمت‌ها) بی‌رغبت و بی‌اعتنا هستید؟

خلاصه آن‌که: در این نوع جملات شما به وسیله‌ی انکار، توجّه و قصدتان به جانب فعل است. امّا اگر جمله را با اسم شروع کرده بگویید: "ءَأنتَ تَفعَلُ؟" یا بگویید: "أَهُوَ یَفعَلُ؟" در این نوع جملات انکار را متوجّه همان ضمیر مذکور در جمله نموده‌اید، و از این‌که در مقامی باشید که آن فعل از شما صادر شود، یا به منزله‌ی چنین فردی باشید امتناع داشته‌اید.

توضیح مطلب: وقتی می‌گویید: ءَأنتَ تَمنَعُنی؟ ءَأنتَ تَأخُذُ عَلی یَدی؟ خود را در مقامی گذاشته‌اید که گفته‌اید: تو آن‌کس نیستی که بتواند مرا از این کار باز دارد، و جلو قدرت مرا بگیرد، و تو شایستگی این امر را نداری. در حقیقت با این طرز بیان خودتان را در غیر مقام خود قرار داده‌اید. این‌گونه کلام را وقتی می‌آورید که می‌خواهید بگویید که چنین کاری از طرف، به جهت عجز و ناتوانیش ساخته نیست، و از استعداد و قدرتش خارج است.

گاهی چنان است که می‌خواهید بگویید: این عمل از جانب فلانی صادر نمی‌گردد. زیرا اصولاً او این‌طور کارها را اختیار نمی‌کند، و به این کارها راضی نمی‌شود. روحیّه‌اش به گونه‌ای است که از این نوع کارها امتناع می‌روزد، و آن را ناپسند می‌شمارد.

⇐ اِن کُنتُ عَلیٰ بَیِّنَةٍ مِن رَبّی و آتانی رَحْمَةً مِن عِندِهِ، فَعُمِیَتْ عَلَیکُم، أَنُلْزِمُکُمُوها وَ أَنتم لَها کارِهونَ؟ این آیه‌ی شریفه حکایت قول حضرت نوح علیه‌السّلام است خطاب به قوم خود.م

و گاهی برای آن‌که بگویید طرف این عمل را انجام نمی‌دهد چون مقامش کوچک است، و همّتش کوتاه، و وجودش طوری است که راه ترقّی را نمی‌گیرد، در این حال چنین می‌گویید: أَهُوَ يَسمَحُ مِثلَ هذا؟ أَهُوَ يَرتاحُ لِلْجَمیلِ؟ آیا او به چنین امری اصلاً تمایل دارد؟ آیا او از کار خوب خوشش می‌آید؟ نه، همّت او کوتاه‌تر از اینهاست، و ذوقش در کارهای نیک کمتر از آن است که تو گمان می‌کنی.

خلاصه آن‌که: اقتضای تقدیم اسم آن است که شما به وسیله‌ی انکار خود شخص را که گفته شده است فلان کار را انجام می‌دهد، یا خودش را که گفته است من این کار را انجام می‌دهم منظور نظر قرار می‌دهید، و مقصودتان این است که بگویید: او کسی نیست که این کار را بتواند انجام دهد، و کسی مثل او هم این کار را انجام نمی‌دهد. امّا وقتی جمله را با فعل شروع می‌کنید، و می‌گویید "أَتَفعَلُ" این معنی و مقصود وجود ندارد.

حال که این مطلب را بازشناختید باید بگوییم که: نمی‌شود کسی را به امری محال و موضوعی که هیچ‌کس به وجود آن اعتقاد ندارد به اقرار وادار کرد؛ مگر بر سبیل تمثیل و به عنوان این‌که به طرف گفته شود: تو در ادّعای خود همچون کسی هستی که چنین امر محالی را ادّعا می‌کند، و در اصرار و طمع خود مانند کسی هستی که به امور ناممکن اصرار و عناد می‌ورزد.

اینک نمونه‌ی این نوع کلام را در قول خدای تعالی بررسی می‌نماییم: أفأنتَ تُسمِعُ الصُّمَّ، أو تَهدِی العُمیَ[۱] ای رسول ما، آیا تو این کران را

۱ـ زخرف / ۴۰. ذیل آیه چنین است: و مَن کانَ فی ضَلالٍ مُبینٍ

می‌توانی شنوا کنی، و این کوران را می‌توانی هدایت نمایی؟ پر واضح است که شنوا کردن کران از اموری نیست که کسی آن را ادّعا کند، تا در نتیجه مطلب برای انکار بوده باشد، بلکه مقصود در آیه تمثیل و تشبیه است، و مراد این است که شخصی را که گمان دارد کافران سخنان حقّ را می‌شنوند، یا می‌تواند آنها را شنوا کند به منزله‌ی کسی قرار دهد که خیال می‌کند می‌تواند کرها را شنوا و کورها را هدایت نماید. همچنین مقصود آیه از تقدیم اسم که نگفته است: "أَتُسمِعُ الصُّمَّ" آن است که به پیامبر(ص) چنین وانمود کند که: این‌که بتواند کافران را شنوا کند همچون کسی است که گمان دارد قدرت شنوا کردن کرها به او داده شده است.

تقدیم مفعول در کلام استفهامی

امّا تقدیم مفعول بر فعل: در بابی که گفتیم، یعنی در شکل استفهام مانند تقدیم فاعل است؛ یعنی تقدیم اسمی که مفعول کلام است اقتضا می‌کند که انکار در طریق محال نمودن و منع مطلب باشد. منع از این‌که شیء در مقامی باشد که چنین فعلی بر او واقع شود. بنا بر این وقتی می‌گویی: أزیداً تَضْرِبُ؟ در حقیقت انکار کرده‌ای زید در مقامی باشد که مورد ضرب قرار گیرد، یا در مقامی باشد که جرأت بر او کنند، و او کسی نیست که اجازه‌ی تعدّی و تجاوز به خود دهد. به همین جهت است که کلمه‌ی "غیر" در آیات شریفه‌ی زیر مقدّم شده است:

قُل اَغیرَ اللّٰهِ اَتَّخِذُ وَلیّاً؟[1] قُل أرأیتَکُمْ اِنْ اَتاکُم عَذابُ اللّٰهِ و أَتَتْکُمُ السّاعَةُ، اَغیرَ اللّٰهِ تَدعُونَ؟[2]

۱ـ انعام / ۱۴.　۲ـ أنعام / ۴۰.

ملاحظه می‌کنید که تقدیم کله‌ی "غَیر" در دو آیه‌ی مذکور چه حسن و مزیّت و چه فخامتی یافته است که اگر پس از فعل می‌آمد، یعنی گفته می‌شد: "قُل أأتَّخِذُ غَیرَ اللّٰهِ وَلیّاً". "أتَدعُونَ غَیرَ اللّٰهِ" دیگر این خصوصیّت‌ها در کلام وجود نداشت، زیرا با تقدیم "غَیر" این مطلب افاده شده است که: آیا غیر خدا را می‌شود ولیّ و سرپرست گرفت؟ و هیچ عاقلی نفسش راضی می‌شود که این‌گونه فکر کند؟ آیا جهلی بالاتر و کوردلی بدتر از این می‌باشد؟ اگر گفته می‌شد: ءأتَّخِذُ غَیرَ اللّٰهِ ولیّاً: کلام هیچ‌یک از معانی مذکور را نمی‌رساند. زیرا در آن صورت انکار فقط متوجّه وجود فعل بود، و مطلب دیگری به آن اضافه نمی‌شد. این نکته‌ای است که شایسته است در آن دقّت کامل نمود. و این‌چنین است حکم در آیه‌ی شریفه‌ی: قالوا أبَشَراً مِنّا واحِداً نَتَّبِعُهُ؟[۱] زیرا کافران و مخالفان، کفر خود را بر این اساس قرار داده بودند که فرد بشری همانند آنها مقام و موقف خاصّی ندارد تا دیگران از او تبعیّت کنند، و فرمان او را اطاعت نمایند، و گفته‌ی او را که من از طرف خدای تعالی مأموریّت دارم تصدیق کنند، و نیز تصدیق کنند که آنها هم مأمور به اطاعت از او می‌باشند. چنان‌که در جای دیگر آمده است: إنْ أنتُم إلّا بَشَرٌ مِثلُنا تُریدونَ أنْ تَصُدُّونا عَمّا کانَ یَعْبُدُ آباءُنا[۲]

۱ـ قمر / ۲۴ ـ تمام آیه چنین است: فَقالوا أبَشَراً مِنّا واحِداً نَتَّبِعُهُ إنّا إذاً لَفی ضَلالٍ و سُعُرٍ. ۲ـ ابراهیم / ۱۰. گفتار حضرت موسی علیه‌السّلام است به قوم خود. ذیل آیه چنین است: قالوا إنْ أنتُم إلّا بَشَرٌ مِثلُنا تُریدونَ اَن تَصُدّونا عَمّا کانوا یَعبُدُ آباءُنا فَأتوا بِسُلطانٍ مُبینٍ.

تا اینجا بحث ما در باب نوع اوّل از فعل مستقبل بود، یعنی موردی که "یَفْعَلُ" بعد از همزه‌ی استفهام برای فعلی آید که واقع نشده است.

امّا نوع دوم. یعنی "یَفْعَل" برای فعلی باشد که تحقّق یافته است. در اینجا تقدیم اسم اقتضایش این است که شباهتی به آنچه در مورد ماضی گفتیم داشته باشد، یعنی "یَفعَلُ" در این باب این مطلب را افاده می‌کند که می‌خواهد طرف اقرار آورد به این‌که فاعل فعل است، و یا انکار کند از این‌که فاعل آن فعل باشد.

مثال اوّل: وقتی به شخصی که در باب کسی تعدّی و ظلم می‌کند، می‌گویی: ءَأنتَ تَجیءُ إلَی الضَّعیفِ فَتَغصِبُ مالَهُ؟: آیا به سراغ ضعیف می‌آیی و مال او را به زور و ظلم می‌گیری؟ ءَأنتَ تَزعَمُ أنَّ الأمرَ کَیتَ و کَیتَ؟: آیا گمان داری که حقیقت مطلب چنین و چنان است؟ و بر همین قیاس است قول خدای تعالی: أفَأنتَ تُکرِهُ النّاسَ حتّیٰ یَکُونوا مؤمنین[1].

و **مثال دوم:** اَهُم یَقسِمونَ رَحمَةَ رَبِّکَ؟[2]: آیا اینها هستند که رحمت پروردگار تو را تقسیم می‌کنند؟!

۱ـ یونس ۹۹. تمام آیه چنین است: وَلَوشاءَ رَبُّکَ لآمَنَ مَن فِی الأرضِ کُلُّهُم جَمیعاً اَفاَنتَ تُکرِهُ النّاسَ حتّیٰ یَکونوا مُؤمنینَ؟

۲ـ زخرف ۳۳. تمام آیه چنین است: أهُم یَقْسِمُونَ رَحمَةَ رَبِّکَ، نَحْنُ قَسَمْنا بَیْنَهُمْ مَعیشَتَهُم فی الحیوٰةِ الدّنیا، وَ رَفَعْنا بَعْضَهُم فَوقَ بَعضٍ دَرَجاتٍ...

۱۱ تقدیم و تأخیر در کلام منفی

حال که این مسائل را در باب استفهام فهمیدی بدان که همین قاعده در مورد نفی هم جاری است. یعنی وقتی می‌گویی: "ما فَعَلتُ" در حقیقت فعلی را از خود نفی کرده‌ای که محقّق نبوده است انجام یافته باشد. و هنگامی که می‌گویی: "ما أَنَا فَعَلتُ" فعلی را از خود نفی کرده‌ای که محقّقاً آن فعل انجام یافته است.

توضیح مطلب: وقتی می‌گویی: "ما قُلتُ هٰذا" در حقیقت این مطلب را که تو فلان جمله را گفته باشی نفی کرده‌ای، و در مورد مطلبی مورد خطاب قرار گرفته‌ای که محقّق نشده است آن مطلب گفته شده باشد. و موقعی که می‌گویی: "ما أَنَا قُلتُ هٰذا" این موضوع را که تو گوینده فلان مطلب باشی نفی نموده‌ای، و بحث و گفت‌وگو در باره‌ی مطلبی است که محقّقاً گفته شده است. همچنین وقتی می‌گویی: "ما ضَرَبتُ زَیداً" زدن زید را از خود نفی کرده‌ای ولی کلام چنین ایجاب نمی‌کند که زید واقعاً

زده شده است، بلکه ممکن است مقصود این باشد که کسی غیر از تو او را زده است و یا اصلاً مورد ضرب قرار نگرفته است. جمله‌ی: "ما أَنَا ضَرَبتُ زَیداً" را هم تنها وقتی می‌گویی که مضروب بودن زید ثابت بوده است، و مقصود نفی ضارب بودن تو می‌باشد. به همین جهت در وجه اوّل صحیح است که مورد نفی به صورت عامّ باشد. مثلاً گفته شود: "ما قُلتُ شِعراً قَطُّ". "ما اَکَلتُ الیَومَ شَیئاً". "ما رأیتُ اَحَداً مِنَ النّاسِ". امّا در وجه دوم صحیح نیست، یعنی اگر بگویی: "ما أَنَا قُلتُ شِعراً قَطُّ"، "ما أَنَا اَکَلتُ الیَومَ شَیئاً". "ما أَنَا رَأیتُ اَحَداً مِنّ النّاسِ"، در کلام تناقض پدید می‌آید.

از جمله مثال‌های روشن که در آن تقدیم اسم وجود و تحقّق فعل را ایجاب می‌کند بیت زیر است:

و ما أَنَا اَسْقَمتُ جِسمی بِهِ
و ما أَنَا اَضْرَمتُ فِی القَلبِ ناراً[1]

این من نیستم که جسم خود را به جهت او دردمند و بیمار کرده‌ام، و این من نیستم که آتش را در دل خود افروخته‌ام.

مقصود شاعر چنان‌که روشن است این است که بگوید بیماری و کسالت من محقّق است و موجود. شاعر نمی‌خواهد نفی را متوجّه بیماری کند بلکه می‌خواهد بگوید من خودم این درد را برای خودم فراهم نکرده‌ام، بلکه عامل دیگری در کار بوده است.

۱ـ (دیوان متنبی: ۵۱۳).م

باز نمونه‌ی دیگری که کاملاً روشن است: و ما أَنَا وَحْدي قُلتُ ذَا الشِّعرَ كُلَّهُ[1]. مسلّم است که شعر یقیناً گفته شده، و نفی برای این موضوع است که بگویم من قائل آن شعر نبوده‌ام.

در اینجا دو مطلب است که شکّ و تردید را در وجوب این فرق برطرف می‌کند، و آگاهی نسبت بدان را امری ضروری می‌سازد:

مطلب اوّل: صحیح است بگویی: "ما قُلتُ هٰذا و لا قالَهُ اَحَدٌ مِنَ النّاسِ". "ما ضَرَبتُ زَیداً و لا ضَرَبَهُ اَحَدٌ سِوایَ". امّا صحیح نیست این معنی را در شکل دیگر بیان کنی. یعنی اگر بگویی: "ما أَنَا قُلتُ هٰذا و لا قالَهُ اَحَدٌ مِنَ النّاسِ". "ما أَنَا ضَرَبتُ زَیداً و لا ضَرَبَهُ أَحَدٌ سِوایَ"، تناقض و خلاف‌گویی در گفتار پدید می‌آید. در این تناقض مثل این است که ابتدا بگویی: "لَستُ الضّاربَ زَیداً أمسِ" (که با این جمله ثابت کرده‌ای زید زده شده است). سپس بگویی: "ما ضَرَبَهُ اَحدٌ مِنَ النّاسِ": هیچ‌کس از مردم او را نزده است.

مطلب دوم: اگر بگویی: "ما ضَرَبتُ إلّا زَیداً". کلامی است صحیح. امّا اگر بگویی: "ما أَنَا ضَرَبتُ إلّا زَیداً". گفتاری است لغو و بی‌معنی، زیرا نقض نفی به وسیله‌ی "إلّا" چنین اقتضا می‌کند که تو "زید" را زده باشی. ولی تقدیم ضمیر "أَنَا" و حرف نفی را قبل از آن آوردن لازمه‌اش نفی این مطلب است که تو او را زده باشی. و این دو مطلب با هم منافات دارند.

۱ـ مصراع دوم بیت چنین است: ولکن لشعری فیک من نفسِه شِعر ـ این بیت از متنبّی است، از قصیده‌ای در مدح علی بن احمد بن عامر انطاکی (دیوان، به شرح واحدی: ۲۹۰).م

تقدیم و تأخیر در باب مفعول

این فرق با همان شکل، در تقدیم و تأخیر مفعول نیز پیش می‌آید. بنا بر این وقتی می‌گویی "ما ضَرَبتُ زَیداً". فعل را مقدّم آورده‌ای و می‌خواهی این مطلب را که ضربی از جانب تو بر زید واقع شده است نفی کنی، و تو متعرّضِ امر دیگری جز این معنی نیستی، نه در جهت نفی و نه در جهت اثبات. بلکه آن را مبهم و محتمل باقی گذاشته‌ای. و هنگامی که می‌گویی: "ما زَیداً ضَرَبتُ" مفعول را جلو آورده‌ای. و مقصود این است که ضربی از طرف تو بر انسانی واقع شده، و گمان رفته است که آن فرد زید بوده است. تو با این جمله نفی کرده‌ای که آن شخص زید باشد. به همین جهت در شکل اوّل می‌توانی بگویی: "ما ضَرَبتُ زَیداً و لا اَحَداً مِنَ النّاسِ" و حال آن‌که در شکل دوم نمی‌شود. یعنی اگر بگویی: ما زَیداً ضَرَبتُ و لا أحَداً مِنَ النّاسِ، کلامی است فاسد و نادرست؛ چنان‌که در بحث فاعل گفته شد.

و باز از مطالبی که باید دانست این است که: اگر بگویی: "ما ضَرَبتُ زَیداً ولٰکِنّی اَکْرَمتُهُ" کلامی است صحیح. یعنی در پی یک فعل منفی فعل مثبتی که مغایر آن است آورده‌ای. امّا درست نیست بگویی: "ما زَیداً ضَرَبتُ ولٰکِنّی اَکرَمتُهُ" زیرا مقصود تو آن نبوده که بگویی این فعل وجود نداشته، و آن یکی وجود داشته است، بلکه مقصود تو این بوده که بگویی مفعول این شخص نبوده و دیگری بوده است. در صورتی که منظور تو اثبات فعل باشد باید بگویی: ما زَیداً ضَرَبتُ ولکِنّی عَمراً.

قاعده‌ی جار و مجرور

قاعده‌ی جار و مجرور در تمام مواردی که بیان کردیم مانند قاعده‌ی اسم منصوب است. یعنی وقتی می‌گویی: "ما اَمَرتُکَ بِهٰذا" می‌خواهی این مطلب را که تو مخاطب را به فلان کار امر کرده‌ای نفی کنی. از این جمله لازم نمی‌آید که او را به کار دیگری امر کرده باشی. امّا وقتی می‌گویی: "ما بِهٰذا اَمَرتُکَ" در واقع مخاطب را به کار دیگری فرمان داده‌ای.

تقدیم خبر

بدان که آنچه از مقصود و معنای تقدیم کلمه که در مورد استفهام و نفی برای تو روشن شد، نظیرش در خبر مثبت نیز جاری و ثابت است. بنا بر این اگر توجّه خود را به شخصی معطوف نمودی که می‌خواهی از او به لحاظ فعلی که انجام داده است خبر دهی، و ذکر او را مقدّم آوردی، و سپس فعل را بر فاعل بنا نهادی و گفتی: زَیدٌ قَد فَعَل. اَنَا فَعَلتُ. وَ أنتَ فَعَلتَ، اقتضای این نوع جملات آن است که قصد و توجّه تو تنها به جانب فاعل می‌باشد. البتّه مراد از قصد و توجّه در اینجا دو قسم است.

قسم اوّل: روشن است و اشکالی ندارد، و آن وقتی است که منظور از فعل فعلی است که به وسیله‌ی آن خواسته‌ایم نسبت به فرد مخصوصی تصریح نماییم. در اینجا فعل را تنها به همان فرد اختصاص می‌دهیم، و اعتقاد ما هم این است که فقط او فاعل آن فعل است نه دیگری. حتّی می‌خواهیم بگوییم که هیچ‌کس دیگر هم به آن کار مبادرت ننموده است. مثلاً می‌گویی: "اَنَا کَتَبْتُ فی مَعنی فُلانٍ، و اَنَا شَفَعْتُ فی بابِه": من

در باب فلانی نامه نوشتم، و من در باب او وساطت کردم. با این بیان می‌خواهی نسبت به فعل مورد بحث ادّعای انحصار و ادّعای قدرت کنی. می‌خواهی در این باب از عقیده‌ی کسی که گمان داشته است آن کار از غیر تو بوده یا غیر تو در باره‌ی فلانی نامه نوشته است، رفع شبهه نمایی.

از نمونه‌های روشن در این معنی نمونه‌ای است که به عنوان مثل می‌آورند: أَتُعَلِّمُني بِضَبٍّ أنَا حَرَّشتُه.[1]

قسم دوم، که در آن قصد ما به ترتیب مذکور متوجّه فاعل نیست، بلکه منظور ما آن است که بر شنونده محقّق نماییم فلان شخص، کار را یقیناً انجام داده است. یعنی می‌خواهیم او را از شکّ باز داریم. به همین جهت جمله را با ذکر فاعل شروع می‌کنیم، و پیش از آن‌که فعل را به ذهن مخاطب یادآور شویم ابتدا فاعل را در ذهن او وارد می‌سازیم تا بدین صورت او را از شبهه و انکار باز داریم، و یا از این‌که نسبت به ما گمان اشتباه و غلط نموده او را دور سازیم. چنان‌که می‌گویی: "هُوَ یُعطِی الجَزیلَ و یُحِبُّ الثَّناءَ". در این جمله مقصود تو آن نیست که بگویی معتقدم کسی جز او نیست که بخشش فراوان کند، و تحسین و ثنا را دوست بدارد. و نمی‌خواهی متعرّض شخص دیگری شوی و او را پست‌تر از ممدوح خود قرار دهی، و بگویی که این شخص مانند او عطا

۱ـ مورد مثل: این مثل را عالم به موضوعی برای کسی گوید که می‌خواهد عالم را تعلیم دهد. حرّش الضّبّ، احترشه: سوسمار را با حیله معروف شکار کرد. و آن چنین است که شکارچی دست خود را بر در لانه‌ی سوسمار تکان می‌دهد تا حیوان خیال کند مار است. در آن هنگام دمش را بیرون می‌آورد که مار را بزند، بی‌درنگ شکارچی او را می‌گیرد.م

نمی‌کند، و مانند او علاقه به تحسین و تعریف ندارد، بلکه می‌خواهی بر شنونده محقّق نمایی که عطای وافر و حُبّ تحسین عادت همیشگی اوست. می‌خواهی این معنی را در ذهن شنونده متمکّن سازی.

نمونه آن بیت زیر است:[1]

هُمُ يَفْرُشُونَ اللِّبْدَ كُلَّ طِمِرَّةٍ
و اَجْرَدَ سَبّاحٍ يَبُذُّ المُغالِيا[2]

اینها هستند که پیوسته نمدزین بر اسب‌ها می‌گسترانند؛ همان اسب‌های اصیل و کوتاه‌مویی که تند و سریع حرکت می‌کنند. و اینها هستند که همیشه بر دشمنان خود غالبند.

در این بیت شاعر نخواسته است برای گروه سواران وصفی را طوری ادّعا نماید که آنها را منحصر به فرد کند، و در آن صفت آنها را مخصوص گرداند، و حتّی گروه دیگر را نقطه‌ی مقابل اینها قرار داده آن وصف را از آنها سلب نماید، بلکه شاعر تنها خواسته است این گروه را تعریف کند، و بگوید اینها سوارانی هستند که جای خود را بر پشت اسب‌ها انتخاب می‌کنند، و بر اسب‌های اصیل می‌نشینند، و این خوی دائمی آنهاست. شاعر می‌خواهد این معانی را بیان کند بی‌آن‌که در صدد نفی این عادات از دیگران باشد.

۱ـ بیت از قطعه‌ی حماسی است (حماسه به شرح مرزوقی، ۱۷۶۳:۴) از معذّل بن عبدالله لیثی، به‌طوری که تبریزی ذکر نموده است. و مرزبانی در معجم الشّعراء گوید: او معذّل البکری است از بنی قیس بن ثعلبه، شاعر اسلامی.م

۲ـ در روایت دیگر "مغالبا" با باء موحّده آمده است.ح

و امّا ذکر گروه را از آن جهت در ابتدای کلام آورده است که ذهن شنونده را نسبت به آنها بیش‌تر متوجّه سازد، و شنونده توجّه خود را ابتدا به جانب آنها معطوف دارد؛ به جهت آن‌که در ذهن خودش آن وصف موجود است. تا بدین ترتیب شنونده را از شکّ و تردید باز دارد، و توهّم نکند که شاعر آنها را به وصفی توصیف کرده است که متعلّق به خودشان نیست، و در آنها وجود ندارد. و توهّم نکند که منظور شاعر غیر این گروه بوده به غلط متوجّه این گروه شده است.

مثال روشن‌تر قول خدای تعالی است که فرموده است: "وَ اتَّخَذوا مِن دونِهِ آلِهَةً لَا یَخْلُقُونَ شیئاً وَ هُم یُخلَقُونَ.[۱]" و آیه‌ی دیگر: "وَ إذا جاءُوکُم قالوا آمَنَّا و قَد دَخَلوا بِالکُفر و هُم قَد خَرَجوا بِهِ".[۲]

این قاعده را که من گفتم (که تقدیم ذکر مُحَدَّثٌ عنه)[۳] افاده‌ی تنبیه می‌کند صاحب "الکتاب" هم آن را در مورد مفعول یادآور شده است؛ وقتی که مفعول مقدّم می‌شود، و بنا بر ابتدائیّت مرفوع، و فعل نصب‌دهنده‌ی آن بر آن بنا شده به ضمیر آن وصل و بدان مشغول می‌شود.[۴] چنان‌که در جای "ضَرَبتُ عَبدَاللّٰهِ" می‌گویی: "عَبدُاللّٰهِ ضَرَبتُهُ". در اینجا "عبداللّٰه" را ابتدا ذکر نموده‌ای یعنی او را ابتدائاً معرّفی نموده‌ای، و سپس فعل را بر آن بنا کرده و عبداللّٰه را به عنوان مبتدا مرفوع ساخته‌ای.

۱ـ فرقان / صدر آیه‌ی ۳. ۲ـ مائده / صدر آیه‌ی ۶۱.

۳ـ مُحَدَّثٌ عنه: کسی یا چیزی که از آن صحبت می‌شود مانند مبتدا که در کلام موضوع مورد بحث قرار می‌گیرد.م

۴ـ مقصود باب اشتغال است.م

حال اگر بگویی از کجا به ثبوت رسیده است که تقدیم ذکر مُحَدَّثٌ عنه نسبت به فعل در اثبات فعل جهت محدَّثٌ عنه مؤکّدتر باشد، و از کجا روشن شده است که جمله‌ی: "هُما یَلبَسانِ المُجدَ" در معنای "یَلبَسانِه"، بلیغ‌تر باشد از جمله‌ی: "یَلبَسانِ المَجدَ"؟ گوییم: زیرا اسم مجرّد از عوامل را تنها برای مطلبی می‌آورند که اسنادش به آن اسم در نیّت گرفته می‌شود. و چون این‌طور است بنا بر این وقتی می‌گویی: "عبدُاللّٰه" در واقع با این طرز بیان ذهن مخاطب را متوجّه می‌نمایی که می‌خواهی از عبداللّٰه صحبت کنی. و وقتی مطلب را می‌آوری و مثلاً می‌گویی: "قامَ"، "خَرجَ". یا "قَدِمَ"، مطلبی را که برای عبداللّٰه آورده‌ای کاملاً معلوم شده است در حالی که برای آن مقدّمه‌چینی کرده‌ای، و اعلام را در خصوص آن جلوتر انداخته‌ای، و نتیجةً مطلب به صورت مأنوس به ذهن شنونده وارد شده است و شنونده هم مطلب را پذیرفته به‌طوری که اطمینان کامل بدان حاصل کرده است. این طرز بیان طبعاً جهت ثبوت موضوع مؤکّدتر و محقّق‌تر است، و شبهه را دورتر می‌کند، و جلو شکّ و تردید را بهتر می‌گیرد.

خلاصه‌ی کلام آن‌که: اعلام موضوع، بدون مقدّمه، با اعلام آن بعد از تنبیه و معرّفی و مقدّمه‌چینی یکسان نیست، زیرا مطلب به صورت دوم در تأکید کردن و محکم نمودن معنی حکم تکرار اعلام را دارد. و از همین جاست که گفته‌اند: وقتی موضوع به لفظ ضمیر آید، و سپس تفسیر شود شُکوه و فخامت آن بیش‌تر است از آن‌که بدون تقدّم ضمیر ذکر شود.[1]

۱ـ قاعده‌ی ادبی آن این است که: "اَلشَّیءُ اِذا اُضمِرَ ثُمَّ فُسِّرَ لکانَ ذلِکَ اَفخَم.م

و دلیل بر صحّت جمله‌ای که گفته‌اند آن است که: ما به طور قطع می‌دانیم در آیه‌ی شریفه‌ی: فَإِنَّها لا تَعْمَی الأَبصارُ.[1] فخامت و ارزش و لطافتی در کلام است که اگر بگوییم: فَإِنَّ الابصارَ لا تَعمیٰ، اثری از آن را نخواهیم یافت.

در هر کلامی که ضمیر قصّه[2] در آن باشد باز قاعده و حکم همین است. بنا بر این کلام خدای تعالی که فرموده است: إِنَّهُ لا یُفلِحُ الکافِرُونَ.[3] در نفی فلاح از کافران قوّت و تأکیدی را افاده می‌نماید که اگر گفته شود: إِنَّ الکافرینَ لا یُفلِحُونَ، آن قوّت و تأکید را نمی‌رساند. و این فقط به جهت آن است که شما موضوع را پس از مقدّمه‌چینی و تنبیه اعلام می‌کنید، و در حکم کسی هستید که مطلب را شروع کرده و ادّعا نموده و آن را محکم و استوار ساخته است، و سپس بیان کرده و توضیحی داده پس از آن تصریح بدان نموده است. و البتّه درجه‌ی مزیّت در کلامی که به این طریق می‌آید بر کسی پوشیده نیست.

آنچه گفتار ما را گواهی می‌کند که تقدیم مُحدَّثٌ عنه (یا مبتدا) تأکید و تحقیق خبر را ایجاب می‌نماید این است که: چون تأمّل کنیم می‌بینیم این نوع کلام در موردی می‌آید که پیش از آن از جانب منکر انکاری شده است. مثلاً کسی بگوید: من اطّلاعی از آنچه می‌گویی ندارم. آن‌گاه به او می‌گویی: تو خود می‌دانی که مطلب همان است که من می‌گویم امّا تو می‌خواهی با من خصومت کنی. و مانند این جمله که مردم می‌گویند:

۱ـ حج / بخشی از آیه‌ی ۴۶.

۲ـ یا ضمیر شأن.

۳ـ مؤمنون / بخشی از آیه‌ی ۱۱۷.

او مطلب را می‌داند اگرچه انکار کند. آنچه را گفته است خودش می‌داند که دروغ است اگرچه بدان سوگند یاد نماید. و مانند قول خدای تعالی: "وَ یقُولُون عَلَی اللّٰهِ الکَذِبَ وَ هُم یَعلَمُونَ."[۱] این از مطالبی است بسیار روشن که دروغگو، به‌خصوص در دین، اقرار به این‌که دروغگوست نمی‌کند، و چون اعتراف به دروغگو بودن خود نمی‌نماید، دورتر می‌نماید که اقرار کند به این‌که می‌داند دروغگوست.

و یا این‌که وارد در مطلبی می‌شود که در آن ایراد شکّ و شبهه شده است. مثلاً کسی به تو می‌گوید: گویا تو نمی‌دانی فلانی چه کرده است، و گویا به تو اطّلاع نداده‌اند. در جواب می‌گویی: چرا، من می‌دانم ولی با او مدارا می‌کنم.

و یا کلام شما در تکذیب شخصی است که ادّعائی نادرست می‌کند. نمونه‌اش قول خدای تعالی است که فرماید: "و إذا جاءُوکُم قالُوا آمَنّا و قَد دَخَلُوا بِالکُفرِ وَ هُم قَد خَرَجُوا بِه".[۲] یعنی این‌که گفتند "آمَنّا" ادّعایی است نادرست. آنها (از دین) با کفر خارج شدند همان‌گونه که با کفر داخل شدند. بنا بر این موضع موضع تکذیب است.

و یا کلام در مورد امری است که مقایسه در مثل آن اصلاً وجود ندارد مانند قول خدای تعالی: وَ اتَّخَذوا مِن دونِهِ آلِهَةً لا یَخْلُقونَ شَیئاً و

۱ـ آل عمران / ۷۵.

۲ـ مائده / ۶۱. ترجمه: هنگامی که کافران نزد شما مؤمنان آیند گویند ما ایمان آوردیم در حالی که آنان با همان کفر و انکار که (به اسلام) درآمدند از (اسلام) بیرون شدند. و اللّهُ اَعْلَمُ بِما کانوا یَکتُمونَ. خداوند به آنچه پنهان می‌داشتند کاملاً داناست.

هُم یُخلَقون". [1] توضیح آن‌که: عبادت برای آن معبودها اقتضا می‌کند که معبودها مخلوق نباشند.

و این‌چنین است در هر موردی که خبری بر خلاف عادت و از اموری نوظهور باشد. مثل این‌که بگویید: آیا از فلانی تعجّب نمی‌کنی که آن ادّعای بزرگ را می‌کند در حالی که او از انجام کارهای آسان ناتوان است؟ او معتقد است که شجاع است در حالی که از هر جریان کوچکی ناله و فریادش بلند می‌شود.

وعده و ضمانت، نیز از اموری است که تقدیم اسم در آن زیبا است، و استعمال آن هم زیاد است. مثلاً شخصی به دیگری می‌گوید: "أنَا أُعطیکَ"، "أنَا أکفیکَ". "أنَا أقومُ بِهذَا الأمر". حال و مقام کسی که به او وعده و تضمین می‌دهید این است که در وعده‌ی شما و وفا کردن به آن تردید می‌نماید. لذا وعده و تضمین از مطالبی است که احتیاج زیاد به تأکید دارد.

این طرز بیان در مورد مدح نیز بسیار است. چنان‌که می‌گویید: أنتَ تُعطِي الجَزیلَ، أنتَ تَقري فِي الْـمَحْلِ، [2] أنتَ تَجودُ حینَ لا یَجودُ أحَدٌ.

تویی که عطای فراوان می‌کنی، تویی که در قحطسالی مردم را به مهمانی می‌خوانی، این تویی که جود و بخشش می‌کنی در آن زمان که کسی جود و بخشش نمی‌نماید.

و چنان‌که شاعر گوید:

۱ـ فرقان / ۳.

۲ـ اَلمَحْل: به فتح اوّل و سکون دوم، یعنی خشکسالی و سختی و دشواری.

وَ لَأَنتَ تَفري ما خَلَقْتَ وَ بَعـ
ضُ القَومِ يَخلُقُ ثُمَّ لا يَفري[1]

تو آنچه را که اندازه گرفته‌ای و سنجیده‌ای می‌بُری. ولی عدّه‌ای مردمند که می‌بُرند در حالی که نسنجیده‌اند و اندازه نگرفته‌اند.

و مانند این جمله: "نَحنُ فِي المُشتاةِ نَدعُوا الجَفَلى."[2] زیرا مقام و حال مدح کننده این است که شنوندگان را از شکّ در آنچه مدح می‌کند باز دارد، و آنها را از شبهات دور سازد. و این‌چنین است حال و مقام شخص افتخار کننده.

در تکمیل بحث

برای مزید توضیح گوییم: اگر فعل کلام از افعالی است که در آن شکّ و تردید نمی‌شود، و به هیچ وجه مورد انکار قرار نمی‌گیرد بر این وجه که ذکر کردیم نخواهد آمد، بلکه غیر مبتنی بر اسم می‌آید. بنا بر این وقتی از خروج شخصی که بنا بر عادت صبح زود از خانه خارج

۱ـ فَرَى الشَّیءَ یَفرِیه: برید آن را. فَرى المَزادة: توشه‌دان را ساخت. الخلق: اندازه‌گیری. و کسی هم که از چرم یا مانند آن چیزی می‌سازد از قبیل توشه‌دان و نعل به‌طوری که مطابق نمونه‌ی قبل از آن باشد در واقع اندازه‌گیری می‌کند، و سپس می‌برد و جدا می‌کند.م

۲ـ المُشتا و المُشتاة: جای سرد و فصل سرما. الجفلی: دعوت عمومی برای طعام و مهمانی عام، و مقابل آن کلمه‌ی "النَقَرىٰ" است یعنی دعوت خصوصی. بیت مذکور از لبید است و مصراع دوم آن چنین است: لا تَرَى الآدِبَ فینا یَنْتَقِر، یعنی: افراد قوم ما که عادت به مهمانی و اطعام عمومی دارند دعوت خصوصی از مهمان‌ها نمی‌کنند. و آنها مهمان‌های خود را از طعام‌های برگزیده متنعّم می‌سازند.

می‌شود خبر می‌دهیم می‌گوییم: قَد خَرَجَ، یعنی احتیاج نداریم بگوییم: هُوَ قَد خَرَجَ. زیرا مطلبی نیست که شنونده در آن شکّ کند تا در نتیجه محتاج شویم آن را مؤکّد سازیم. و احتیاجی نیست به این‌که در کلام ذکر مبتدا یا مُحَدَّثٌ عنه را مقدّم آوریم. همچنین وقتی شنونده مثلاً مقام شخصی را می‌داند که تصمیم سوار شدن و رفتن به جایی را دارد، و شکّ و تردیدی نیست که او سوار می‌شود یا نه، طریقه‌ی خبر ما در این حال آن است که بگوییم: "قَد رَکِبَ"، و نگوییم: "هُو قَد رَکِبَ". البتّه اگر این جمله را در متمّم کلام آوریم، و آن اسم را پس از "واو" حالیّه قرار دهیم درآن حال نیکو و زیبا است. چنان‌که می‌گویی: "جِئتُهُ و هُو قَد رَکِبَ". زیرا وقتی جمله در نظیر این مواضع قرار گرفت حکم تغییر می‌کند، و مطلب در معرض شکّ قرار می‌گیرد. یعنی این جمله را کسی می‌گوید که گمان رفته است او با فلان شخص در منزلش برخورد کرده، و قبل از سوار شدن با او ملاقات نموده است.

ممکن است گفته شود: گاهی شما می‌گویید: جِئتُهُ و قَد رَکِبَ. به این معنی و همراه با این شکّ. جواب گوییم البتّه این شکّ در این حال به قوّت وجه اوّل نیست. آیا ملاحظه می‌کنی که وقتی آمدن شخصی را کُند و بطیء می‌شماری، و می‌گویی: "أتانا و الشَّمسُ قَد طَلَعَتْ" این جمله در مورد کند شمردن طرف بلیغ‌تر است از این‌که بگویی: "أتانا و قَد طَلَعَتِ الشَّمسُ"؟ و به عکس، وقتی می‌گویی: "أتیٰ والشَّمسُ لَم تَطلُعْ" در وصف عجله و آمدن شخص قبل از موقع مقرّر قوی‌تر خواهد بود از آن‌که بگویی: أتیٰ وَ لَم تَطْلُعِ الشَّمسُ بَعدُ؟ مطلب همین است. و این کلامی است

که احتمال به کار رفتن آن بسیار کم و بعید است. کلام بلیغ در این مورد آن است که آن را با اسم شروع کرده فعل را بر آن بنا کنند. مثل این جمله: "قَدِ اغتَدیٰ وَ الطَّیرُ لَم تُکلِّم". که چون فعل بعد از این "واو" حالیّه مضارع است صحیح نیست مگر این‌که بر اسمی بنا شود. چنان‌که می‌گویی: "رَأَیتُهُ و هُوَ یَکتُبُ، و دَخَلتُ عَلَیهِ و هُو یُملی الحَدیثَ."

از نمونه‌هایی که در این شکل است، و شما پی می‌برید که معنی و مقصود جمله درست و استوار نمی‌شود جز به همان ترتیبی که در کلام آمده است، یعنی به صورت بنای فعل بر اسم، این آیات است: "إنَّ وَلیِیَّ اللّٰهُ الَّذی نَزَّلَ الکِتابَ و هُوَ یَتَولَّی الصّالحینَ".[1] "و قالوا اَساطیرُ الاَوَّلینَ اکتَتَبَها فَهِیَ تُملیٰ عَلَیهِ بُکرَةً و اَصیلاً".[2] و حُشِرَ لِسُلَیمانَ جُنودُهُ مِنَ الجِنِّ وَ الانْسِ و الطَّیرِ فَهُم یُوزَعُونَ".[3] بر هر کس که ذوقی دارد واضح است که اگر در این آیات فعل به صورت غیر مبنی بر اسم آورده می‌شد، یعنی گفته می‌شد: "إنَّ ولیِیَّ اللّٰهُ الَّذی نَزَّلَ الکتابَ و یَتَولَّی الصّالِحینَ" و "اِکتتبها فَتُملیٰ عَلَیهِ" و "و حُشِرَ لِسُلَیمانَ جنُودهُ مِنَ الجِنِّ والإنسِ وَ الطَّیرِ یوزَعُونَ"، می‌دیدیم که لفظ به کلّی از معنی دور افتاده، و معنی و مقصود کلام هم از صورت خود و موضع و مقامی که شایسته‌ی آن است خارج گردیده است.

این قاعده در فعل منفی:

این صنعت و هنر ادبی به همان نحوی که در فعل مثبت اقتضا می‌کرد در فعل منفی نیز اقتضا می‌کند. بنا بر این اگر بگویی: "أنتَ لا

۱ـ اعراف / ۱۹۶. ۲ـ فرقان / ۵. ۳ـ نمل / ۱۷.

تُحسِنُ هٰذا" این کلام برای نفی احسان از فاعل قوی‌تر است از آن‌که بگویی: لا تُحسِنُ هٰذا. در حالت اوّل روی کلام با کسی است که غرور و اعجاب به نفسش بیش‌تر است، و دعویش در این‌که احسان می‌کند آشکارتر می‌باشد. حتّی اگر ضمیر "أنتَ" را بعد از "تُحسِنُ" می‌آوردی، یعنی می‌گفتی "لا تُحسِنُ أنتَ" باز هم کلام دارای آن قوّت و شدّت نبود. و این‌چنین است قول خدای تعالی: "وَ الَّذینَ هُم بِرَبِّهِم لا یُشرِکونَ"[۱] که از لحاظ تأکید در نفی شرک از آن گروه معنایی را افاده می‌کند که اگر گفته می‌شد: "وَ الَّذینَ لا یُشرِکونَ بِرَبِّهِم" یا گفته می‌شد: "بِرَبِّهِم لا یُشرِکونَ" آن معنی را نمی‌رسانید. و نیز این آیه‌ی شریفه: "لَقَد حَقَّ القَولُ عَلیٰ أکثَرِهِم فَهُم لا یُؤمِنونَ".[۲] و آیه‌ی دیگر: "فَعَمِیَتْ عَلَیهِمُ الأنباءُ یَومَئذٍ فَهُم لا یَتَساءَلونَ".[۳]

تقدیم "مِثل" و "غَیر"

از موارد دیگری که تقدیم اسم در آن تقریباً لازم شمرده می‌شود دو کلمه‌ی "مِثل" و "غَیر" است در نظیر بیت زیر:

مِثلُکَ یُثنِی المُزْنَ عَن صَوبِهِ
وَ یَستَرِدُّ الدَّمعَ عَن غَربِهِ[۴]

۱ـ مؤمنون / ۵۹. ۲ـ یس / ۷.
۳ـ قصص / ۶۶. ۴ـ اَلمُزن: ابر. صوب المُزن: ریختن باران از ابر. و غَربُ الدَّمع: فرو ریختن اشک از چشم.
بیت از قصیده‌ای است که متنبّی در تعزیت ابوشجاع عضدالدّولة به‌مناسبت مرگ عمّه‌ی او گفته است.م

مانند تو است که ابر پر باران را از ریزش باز می‌دارد، و جلو اشک را از ریختن می‌گیرد.

و مانند این جمله که می‌گویند: "مِثلُکَ رَعَی الحَقَّ و الحُرمَةَ." و نیز مانند جمله‌ی آن مرد که حَجّاج به او گفت: "لَأَحمِلَنَّکَ عَلَی الأدهَم." و مقصودش زندان و بند بود. و آن مرد بر سبیل مغالطه گفت: وَ مِثلُ الأَمیرِ یَحمِلُ عَلَی الأَدهَمِ و الأَشهَبِ، و مانند این جملات. یعنی مواردی که در آنها روی سخن فقط به فردی است که کلمه‌ی "مِثل" به او اضافه شده است. لکن بعضی معتقدند هر کس هم که در وضع و مقامی این‌چنین باشد مقتضی این قیاس، و موجب این عرف و عادت است که: آنچه یادآور شد انجام دهد یا انجام ندهد. و به همین لحاظ است که شاعر گفته است:

وَ لَم أَقُلْ مِثلَکَ أَعنی بِه
سِواکَ یا فَردَ بِلا مُشبِهِ[1]

من نگفتم "مِثل تو" که در نتیجه غیر تو مقصودم باشد، ای یگانه‌ی بی‌نظیر.[2]

حکم و قاعده در مورد "غیر" اگر در این مسیر به کار رود نیز همین است. چنان‌که گفته می‌شود: "غَیری یَفعَلُ ذلِکَ" و مقصود این است که من آن کار را انجام نداده‌ام. نه این‌که به وسیله‌ی "غَیر" بخواهد

۱ـ از همان قصیده‌ی یاد شده از متنبّی.م

۲ـ یعنی من در کلام خودم کلمه‌ی "مثلک" را به کار نبردم که مقصودم این باشد که فرد دیگری مانند تو وجود دارد. نه، تو همان شخصی هستی که بی‌مانند است.م

به انسانی دیگر اشاره کند، و بگوید او این عمل را انجام می‌دهد. چنان‌که شاعر گفته است:

"غَیری بِأکثَرِ هذَا النّاس یَنْخَدِعُ":[1] غیر من است که از بیش‌تر مردم فریب می‌خورد. معلوم است که مقصود گوینده آن نبوده که روی کلام را به فرد دیگری متوجّه نماید، و نسبت نقصان و کمی به او دهد به این‌که او شخصی است ضعیف که فریب می‌خورد، بلکه مقصودش تنها این بوده که بگوید من از کسانی که فریب می‌خورند نیستم. منظور ابوتمّام هم در بیت اتّهام واعتراض به شاعر دیگری نیست:

و غَیری یَأکُلُ المَعرُوفَ سُحْتاً
و تَشحَبُ عِندَهُ بیضُ الأیادي[2]

غیر من است که روزی حرام و با عار و ننگ می‌خورد، و نعمت‌های پاک و پاکیزه در دست او تغییر می‌یابد.

منظور شاعر این نبوده که مثلاً به شاعر دیگری اعتراض کند و بگوید کسی که نزد ممدوح متّهم شده به این‌که او را هجو کرده است آن شاعر است نه من، بلکه شاعر خواسته است تنها عمل را از خود نفی کرده بگوید من از کسانی نیستم که کفران نعمت کنم و فرومایه و پست باشم.

به کار بردن "مِثْل" و "غَیر" بر این روش مطلبی است که در ذوق و طبع مردم مرکوز است، و در عادت هر قومی جریان دارد. حال اگر شما

۱ـ از متنبّی است و مصراع دوم آن این است: إن قاتَلوا جَبُنوا أو حدّثوا شجعوا. از قصیده‌ای در مدح سیف الدّوله حمدانی (دیوان: ۴۵۱).م

۲ـ شَحَبَ: رنگش تغییر کرد. در اینجا مجاز بلیغ است.ش بیت از ابی تمّام، از قصیده‌ای در مدح قاضی احمد بن دؤاد است (دیوان: ۳۷۷).ح

کلام را کاملاً بررسی کنید خواهید دید اگر این دو اسم بدین نحو که من برای شما بیان کردم در کلام آورده شود همیشه بر فعل مقدّم می‌گردد، و متوجّه خواهید شد که اگر این دو کلمه بر فعل مقدّم نشود این معنی و مقصود از آنها حاصل نمی‌شود. آیا ملاحظه نمی‌کنید که اگر می‌گفتید: "یُثنِي المُزنَ عَن صَوبه مِثلُکَ"، "رَعَی الحَقَّ والحُرمَةَ مِثلُکَ"، "یَحْمِلُ عَلَی الاَدهَمِ و الاَشهبِ مثلُ الاَمیرِ"، می‌دیدید که کلام از جهت و مسیر خود منحرف شده واژگونه گردیده است، و متوجّه می‌شدید که لفظ به کلّی از مقصود و معنایش دور افتاده است.

۱۲ اسم نکره وقتی که بر فعل مقدّم می‌شود، یا فعل بر آن مقدّم می‌گردد

هنگامی که می‌گویی: أ جاءَکَ رَجُلٌ؟ می‌خواهی از مخاطب بپرسی که: آیا آمدنی از یکی از افراد به جانب او بوده است یا نه؟ امّا اگر اسم را مقدّم آوری و بگویی: أ رَجُلٌ جاءَکَ؟ از مخاطب راجع به جنس کسی که آمده است سؤال می‌کنی که آیا شخص آمده مرد است یا زن؟ این نوع جمله را وقتی می‌آوری که دانسته‌ای فردی نزد مخاطب آمده است، ولی از جنس او اطّلاع نداری. کلام تو در این حال مانند موقعی است که می‌خواهی عین شخص آینده را بشناسی. و لذا می‌گویی: "أ زَیدٌ جاءَکَ أمْ عَمروٌ؟" در جمله‌ی سؤالی اوّل تقدیم اسم صحیح نیست. زیرا تقدیم اسم وقتی است که پرسش راجع به فاعل باشد، و سؤال راجع به فاعل هم یا از عین فاعل است و یا از جنس فاعل، و مطلب ثالثی در کار نیست. بنا بر این بی معنی است که اسم نکره را مقدّم آوری و نخواهی راجع به جنس فاعل سؤال کنی.

و اگر بگویی: "أ رَجُلٌ طَویلٌ جاءَکَ أم قَصیرٌ؟" سؤال تو راجع به این است که شخص آمده از جنس مردهای بلند قدّ است یا از جنس کوتاه قدّ. و اگر نکره را به وسیله‌ی جمله‌ای وصف کنی، یعنی بگویی: أ رَجُلٌ کُنتَ عَرَفتَهُ مِن قَبلُ أعطاکَ هذا أمْ رَجُلٌ لَم تَعرِفْهُ؟ سؤال راجع به عطا کننده است که آیا از کسانی است که طرف او را می‌شناخته یا کسی است که سابقه‌ی معرفتی از او نداشته است؟

حال که این حکم را در باب ابتدا به نکره در استفهام دانستی جمله‌ی خبری را هم بر همین قاعده بنا کن. پس جمله‌ی: "رَجُلٌ جاءَنی" تنها موقعی صحیح است که بخواهی به مخاطب اعلام کنی که شخص آمده یک مرد است نه زن، و روی سخن تو به کسی است که می‌دانسته فردی نزد تو آمده است. امّا اگر این معنی را نخواسته باشی قاعده آن است که بگویی: "جاءَنی رَجُلٌ". یعنی فعل را مقدّم ذکر کنی. همچنین اگر بگویی: "رَجُلٌ طَویلٌ جاءَنی" این جمله تنها وقتی درست است که شنونده معتقد بوده مرد کوتاه قدّی نزد تو آمده است، و یا آن‌که شنونده را در مرتبه‌ی کسی قرار داده‌ای که چنین اعتقادی داشته است.

در جمله‌ی معروف: "شَرٌّ أهَرَّ ذا نابٍ" هم کلمه‌ی "شَرٌّ" بدان جهت مقدّم ذکر شده که اعلام شود آن‌که هر گزنده‌ای را به ناله و فریاد آورده است از جنس شرّ است نه از جنس خیر. پس جمله‌ی یاد شده جاری مجرای این است که بگویی: رَجُلٌ جاءَنی. یعنی مقصود تو این است که مردی آمده نه زنی.[1]

۱ـ جمله‌ی "شَرٌّ أهَرَّ ذا نابٍ" ضرب‌المثل است در ظهور علائم شر و فساد بزرگ. یعنی: فلانی که هر حیوان گزنده‌ای از او به ستوه است، و ناله‌اش ⇐

و این‌که علمای ادب گفته‌اند: ضرب‌المثل مذکور صحیح است چون به معنی: "ما أهَرَّ ذا نابٍ إلّا شرٌّ" می‌باشد، بیانی است برای همان موضوع.

توضیح: تو تنها در موردی می‌گویی: "ما أتانی إلّا رَجُلٌ"، که شنونده توهّم کند یک زن نزد تو آمده است؛ زیرا خبر با نقض نفی در جایی می‌آید که فعل کلام بر شخص یا چیزی منحصر شود، و از غیر آن نفی گردد. یعنی وقتی می‌گویی: "ما جاءَنی إلّا زَیدٌ"، مقصود تو این است که آمدن را مقصور به زید و این فعل را از غیر زید نفی کنی، و البتّه قصر فعل بر شخصی معلوم قابل تصوّر است. و اگر مراد از نکره جنس نباشد، شنونده هنگامی از آن نکره بر شخص معلومی واقف می‌شود که معتقد شود منِ گوینده جهت او فعل را بر آن شخص منحصر می‌کنم و می‌خواهم به شنونده خبر دهم که آن فعل از آن شخص به وقوع پیوسته است نه از غیر او.

ناگفته نماند، این‌که ما گفتیم: حسن ابتدا به نکره در کلام: شَرٌّ أَهَرَّ ذا نابٍ، به جهت این است که از آن اراده‌ی جنس شده است، مراد ما این نبود که معنی "شَرٌّ" و "اَلشَّرُّ" یکسان است، بلکه مقصود ما آن بود که بگوییم: غرض کلام این است که بیان کنیم کسی که حیوان گزنده‌ای را به ناله و فریاد می‌آورد از جنس شرّ است نه از جنس خیر؛ کما این‌که وقتی می‌گوییم در جمله‌ی: "أ رَجُلٌ أتاکَ أو امْرَأَةٌ" سؤال راجع به جنس

⇐ بلند است آمد. هَرَّ، یَهِرُّ، به کسرهاء، هَریراً الکلبُ: سگ از شدّت سرما زوزه کشید. هَرَّ فی وجهِ السّائل: چهره او درهم و عبوس شد و بر سائل فریاد زد آن‌چنان‌که سگ پارس می‌کند و فریاد می‌کشد. به این معنی به کسر و به فتح "هاء" هر دو آمده است.م

است مقصود ما آن نیست که کلام مذکور به منزله‌ی این است که گفته شود: "اَلرَّجلُ أمِ المَرأةُ أتاکَ"، بلکه می‌گوییم مقصود این است که شما راجع به شخص آمده سؤال کرده‌اید که آیا از جنس مردها است یا از زن‌ها؟ پس نکره در این صورت بنا بر اصلش این است که برای واحدی از جنس باشد؛ با توجّه به این‌که قصد شما بر واحد بودنش قرار نگرفته بلکه بر این قرار گرفته است که از جنس رجال بوده است.

و عکس مطلب: وقتی می‌گویی: "أ رَجُلٌ أتاکَ أَم رِجالٌ"؟ قصد تو بر واحد بودن است نه مرد بودن. پس باید متوجّه بود که در اینجا اصلی است و آن این است که: گاه در لفظ دلیلی است بر دو امر، و غرض متوجّه یکی از آنها است.

اینک توجّه کنیم به گفتاری که پیش از این از صاحب "الکتاب" نقل کردم که: وقتی می‌گویی: عبدالله، و او را ابتدا در ذهن مخاطب وارد می‌کنی، و سپس فعل را بر او بنا می‌نمایی می‌فهمی که مخاطب این معنی را مطابقت می‌دهد، زیرا این معرّفی و تنبیه جز بر شخص معلومی نیست؛ کما این‌که قصر فعل جز بر شخص معیّنی نمی‌شود. بنا بر این وقتی کلام را ابتدا به نکره می‌کنی و می‌گویی: "رَجُلٌ" اگر مراد تو از نکره جنس نباشد، و نمی‌خواهی اعلام کنی که شخص مورد گفت‌وگوی تو مردی است نه زنی، بی‌معنی است بگویی من این اسم را مقدّم آوردم تا مخاطب را بدان متنبّه و متوجّه سازم.

۱۳ مبحث ۱: گفتار در باب حذف

۱ـ حذف مبتدا

موضوع حذف بابی است که راه آن دقیق، و منشأ آن لطیف، و تأثیر آن عجیب و شبیه به سحر است. زیرا در این باب می‌بینی که نیاوردن لفظی از ذکرش فصیح‌تر است، و سکوت از کلمه‌ای به بیان و بلاغت آن می‌افزاید. در این باب پی می‌بری که گویاترین مقام کلام تو وقتی است که کلمه‌ای را بر زبان جاری نکرده‌ای. این مطلبی است که وقتی می‌پذیری که آن را به‌خوبی مورد دقّت قرار دهی.

اینک من در ابتدای این بحث برای تو نمونه‌هایی راکه در آن کلمه‌ای حذف شده است می‌آورم، سپس تو را به صحّت مطلبی که بدان اشاره کردم متوجّه می‌سازم.

نمونه‌ی اوّل از صاحب "الکتاب":

اِعتادَ قَلبَکَ مِن لَیلیٰ عَوائِدُهُ
و هاجَ أهواءَکَ المکنُونَةَ الطَّلَلُ

رَبعٌ قَواءٌ اَذاعَ المُعصِراتُ بِهِ
و کُلُّ حَیرانَ سارٍ ماؤُهُ خَضِلُ[۱]

قلب تو را عطوفت‌ها و مهربانی‌های لیلی به خود عادت داده است. و ویرانه‌های خانه‌ی محبوب آرزوهای نهفته‌ی تو را به هیجان آورده است. این محلّه و سرزمینی است خالی از ساکنان خود که بر فراز آن ابرهای بارانْ‌خیز و هر ابری که در حرکت است و پر آب است، منتشر شده است.

صاحب "الکتاب" می‌گوید: مقصود شاعر: "ذاکَ رَبعٌ قَواءٌ" یا "هُوَ رَبعٌ قَواءٌ" می‌باشد.

همان‌طور که مبتدا را اضمار می‌کنند و خبر را رفع می‌دهند گاهی هم فعل را در اضمار می‌گیرند و مفعول را منصوب می‌آورند، مانند بیت زیر که نیز از صاحب "الکتاب" است:

دیارَ مَیَّةَ اِذ مَیٌّ تُساعِفُنا
وَ لا یَریٰ مِثلَها عَجَمٌ و لا عَرَبٌ[۲]

۱ـ اَذاعَ المُعصِراتُ بِهِ: یعنی ابرهای پرباران آب خود را فراوان بر آن ریختند، به حدّی که آن سرزمین را پاک از میان بردند، و آثار آن را محو ونابود کردند. اَلحَیران السّاری: ابر سفید پرباران که در شب حرکت کند. مقصود از "قَواء" سرزمینی است که در آن هیچ مونسی وجود ندارد. اَلمُعصِرات: ابرها. اَذاعَ النّاسُ بِما فِی الحَوض: آنچه آب در حوض بود نوشیدند. اَذاعَ بِمتاعِه: متاع او را برد. معنی آن این است که باران آنجا را کاملاً محو و ناپدید کرده است.م
این دو بیت از عمربن ابی ربیعة است (چنان‌که بغدادی در شرح شواهد مغنی به او نسبت داده است) ۲ـ بیت از "ذوالرُّمَّة" می‌باشد (دیوان، ۲۳:۱).م

به یاد آر، دیار و کوی مَیَّة را در آن هنگام که او با ما مساعدت می‌کرد و روی سازگاری داشت. مانند میّه را کسی در عرب و عجم نخواهد دید.

چنان‌که می‌بینید شعر فوق را به نصب کلمه "دیار" خوانده است بنا بر اضمار فعل. گویی که گفته است: أُذْکُرْ دیارَ مَیَّةَ.

از مواضعی که در آن حذف مبتدا رایج است قطع و استیناف است. بدین بیان که: کلام را مثلاً به ذکر شخصی شروع می‌کنند، و قسمتی از مطلب مربوط به او را به عنوان مقدّمه می‌آورند؛ سپس کلام اوّل را بر حال خود گذاشته کلام دیگری را شروع می‌کنند، و چون چنین کردند در اکثر مطالب خبر را بدون مبتدا می‌آورند. نمونه‌ی آن ابیات زیر است:

هُمُ حَلُّوا مِنَ الشَّرَفِ المُعَلّیٰ
و مِن حَسَبِ العَشیرَةِ حیثُ شاؤا

بُناةُ مکارمٍ و أُساةُ کَلمٍ
دِماءُهُمْ مِنَ الکَلَبِ الشّفاءُ[1]

اینها کسانی هستند که از شرافت و علوّ مقام و ارزش خانوادگی هر جا که خواسته‌اند فرود آمده‌اند. مکارم اخلاق را هم اینها بنیانگذارند، و زخم‌ها و جراحات را هم اینان طبیب‌اند، و مرهم می‌نهند. خون‌هایشان نیز شفای بیماری کلب است (یعنی: ممدوح و خویشانش از طینت ملوک‌اند).

۱ـ لحیانی گوید: خوی مرد کَلَب این‌طور می‌شود که دیگری را گاز می‌گیرد، در آن حال نزد مرد شریفی می‌آیند، و او از خون انگشتانش قطراتی به آنها می‌دهد، بیمار کلب را از آن خون می‌نوشانند و بهبودی می‌یابد.ش

نمونه‌ی ۲:

رَآنی عَلیٰ ما بی عُمَیْلَةُ فَاشتَکیٰ
اِلیٰ ما لَهُ حالی: اَسَرَّ کَما جَهَر
غُلامٌ رَماهُ اللّٰهُ بِالخَیر مُقبلاً
لَه سیمیاءُ لا تَشُقُّ عَلَی البَصَر[۱]

او مرا دید با آن کسالتی که داشتم، و ناراحت شد از این‌که کسالت من به آن وضع کشیده شده بود. و بعد همان قدر که اظهار شکایت کرد باطناً هم ناراحت گردید. او جوانی است که (خداوند همیشه خیر برایش پیش آورد) چهره‌اش بس زیباست، طوری که چشم از نظر کردن بر او هیچ‌گاه خسته و ملول نمی‌شود.

از مواردی که در این باب عادت است که خبر را می‌آورند در حالی که بر مبتدای محذوف بنا شده است جمله‌ای است که پس از ذکر فردی آورده می‌شود: فلانی جوانمردی است با این صفت. و اوصاف شگفت‌آورش چنین است و چنان. چنان‌که در دو نمونه زیر:

۱ـ در روایتی به جای "مقبلا"، "یافعا" ضبط شده، و در روایت دیگر: "بالحسن مقبلا" آمده است. السیمیاء حسن و زیبایی. لا تشقّ علی البصر: چشم از ادامه‌ی نظاره کردن به او خسته و ملول نمی‌شود. و به صورت "لایشق لها البصر" نیز گفته می‌شود. یعنی: چشمِ خود را برای نظر کردن به او باز نمی‌کند زیرا مانند خورشید نورش خیره‌کننده است، و چشم بیننده را می‌زند.م این دو بیت از حماسه، از اسید بن عنقاء فزاری در باره‌ی عُمَلیة فزاری است که اموالش را با او تقسیم کرده او را از فقر نجات داده بود. (حماسه، ۴: ۱۵۸۶).

نمونه‌ی ۱:

أَلا لا فَتىً بَعدَ ابنِ ناشرَةَ الفَتىٰ
وَ لاعُرفَ إلّا قد تَوَلّىٰ و أُدبَرا

فتىً حَنظَلِيٌّ ما تَـزالُ رِكابُـهُ
تَجُودُ بِمَعروفٍ وتُنكِرُ مُنكَرا[1]

بدانید که بعد از کرم و جوانمردی ابن ناشرة هیچ جوانمردی وجود ندارد، و پس از او احسان و خیر از میان مردم رخت بر بسته و پایان یافته است. او جوانمردی است حنظلی که مراکب او با جود و کرم نیکی‌ها می‌کنند و بدی‌ها و ناگواری‌ها را هم دفع می‌نمایند.

سَأشكُرُ عَمراً إن تَراخَتْ مَنِيَّتى
أيادىَ لَم تُمنَنْ، و إن هِىَ جَلَّتِ[2]

۱ـ حَنظَلیّ، نسبت است به "حَنظَلَة" و حنظله کریم‌ترین قبیله‌ی بنی‌تمیم است. و به آنها "حَنظَلَةُ الاکرمون" گفته می‌شود. پدر این قبیله‌ی شخصی است به نام حنظلة بن مالک بن عمرو بن تمیم. م.

رکاب، یعنی ستورانی که خوراک برای مردم حمل می‌کنند و این کار در حکم جود آنهاست به کار نیک. و از طرف دیگر همین ستوران مردان قبیله را بر پشت خود به میدان جنگ می‌برند، و این کار هم در حکم انکار منکر آنهاست.ح

این دو بیت از ابوخُزابه ولید بن حنیفة است از بنی ربیعه و نسبش به قبیله‌ی تمیم می‌رسد. او شاعر عهد اموی و ساکن در بصره بوده است. (اغانی، ۲۲:۲۷۱).م

۱ـ کلمه‌ی "عمراً" منصوب است بنا بر حذف و ایصال. به عبارت دیگر: بنا بر نزع خافض. دو بیت از عبدالله بن زبیر اسدی است چنان‌که در "الکامل، ۱: ۲۴۱" آمده است. او یکی از هجّائین بوده است.ح

نمونه‌ی ۲:

فتیً غَیرُ مَحجوبِ الغِنیٰ عَن صَدیقِهِ
و لا مُظهِرِ الشَّکویٰ إذَا النَّعلُ زَلَّتِ

اگر مرگ به من مهلت دهد از عمرو سپاسگزاری خواهم کرد، از آن احسان‌هایی که هنوز هم قطع نشده است، با این‌که احسان‌های او بسیار بزرگ بوده است. آری او جوانمردی است که هیچ‌گاه ثروتش از دوستش پنهان نیست. و اگر زمانی پای کسی بلغزد شروع به گله و شکایت نمی‌کند.

۱۳ مبحث ۲: حذف مفعولٌ به

در باب حذف، ما موضوع را از ابتدا شروع کردیم. یعنی همان حذف اسم، زیرا مبتدا غیر از اسم چیزی نیست. در اینجا می‌خواهیم حذف را در مفعول به طور خاصّ طرح کنیم، زیرا احتیاج به این بحث محسوس‌تر، و خصوصیّت آن با مطالبی که ما در صدد تحقیق آنها هستیم بیش‌تر است. نکات لطیف هم در **مفعولٌ به** زیادتر و جهات حسن و زیبایی که به سبب حذف **مفعولٌ به** آشکار می‌شود شایان‌تر و نمایان‌تر است.

در اینجا اصلی است که لازم است آن را به خاطر داشت. و آن این‌که: حال و وضع فعل با مفعولی که فعل به آن متعدّی می‌شود همان حال و وضعی است که فعل با فاعل دارد. همان‌گونه که وقتی می‌گویی: "ضَرَبَ زَیدٌ"، فعل را به فاعل اِسناد می‌دهی، و مقصود تو از کلام آن است که این ضرب را به عنوان فعلی برای زید اِثبات کنی نه وجود ضرب را فی‌نفسه و به طور مطلق، وقتی هم که فعل را به مفعول متعدّی می‌کنی،

و می‌گویی: "ضَرَبَ زَیدٌ عَمراً"، غرض تو این است که وقوع و ارتباط ضربی را که از اسم اوّل به اسم دوم واقع شده است اعلام نمایی. پس فاعل و مفعول در این‌که عمل فعل در هر دو موجود است مشترکند. و این بدان جهت است که ارتباط و التباس معنایی که فعل ضرب از آن معنی مشتقّ است به فاعل و مفعول هر دو فهمیده می‌شود. و لذا فعل "ضَرَبَ" فاعل را رفع داده تا ارتباط ضرب از جهت وقوعش از "زید" مفهوم گردد، و مفعول را نصب داده تا ارتباط ضرب از جهت وقوعش بر "عمرو" معلوم شود. و مقصود از این جمله آن نیست که وقوع ضرب را فی‌نفسه و به طور مطلق اعلام کنیم. بلکه اگر وقوع و وجود ضرب به طور کلّی، و بی‌آن‌که به فاعل یا مفعولی نسبت داده شود مراد بود باید این‌گونه تعبیر می‌شد: "کانَ ضَربٌ". یا "وَقَعَ ضَربٌ" یا "وُجِدَ ضَربٌ" و امثال اینها، یعنی الفاظی که وجود مطلق و مجرّد را در شیء افاده می‌کنند.

حال که این اصل کلّی شناخته شد لازم است بگوییم که اغراض ادبا در مورد ذکر افعال متعدّی مختلف است. گاهی فعل‌های متعدّی را در جمله‌ای می‌آورند و هدفشان آن است که تنها به اثبات معناهایی که از آن افعال برای فاعل‌ها در نظر گرفته شده است اکتفا کنند؛ بی‌آن‌که ذکر مفعول‌ها را در جمله مطرح نمایند. و چون کلام به این طریق ادا شود فعل متعدّی همچون غیر متعدّی خواهد بود. گویی گوینده‌ی کلام در این مقام است که شما مفعولی برای آن فعل‌ها تصوّر نکنید، نه لفظاً و نه تقدیراً، مانند جملات زیر:

فُلانٌ یَحِلُّ و یَعقِدُ و یَأمُرُ وَ یَنهیٰ و یَضُرُّ وَ یَنفَعُ.

و نیز مانند این جملات: هُوَ یُعطی وَ یَجزِلُ و یَقری و یُضیفُ، که مقصود در تمام این جملات فقط اثبات معنی است فی‌نفسه برای فاعل به صورت مطلق و کلّی؛ بدون آن‌که سخن از مفعول به میان آید. حتّی مثل این است که گفته‌اید: صارَ الیهِ الحَلُّ و العَقدُ و صارَ بِحَیثُ یَکونُ مِنهُ حَلٌّ و عَقدٌ و اَمرٌ وَ نَهیٌ و ضَرٌّ و نَفعٌ.

بر همین میزان است قول خدای تعالی: قُل هَل یَستَوِی الَّذینَ یَعلَمونَ وَ الَّذینَ لایَعلَمونَ[1]؟ یعنی آیا یکسانند کسانی که در راه علم گام بر می‌دارند با کسانی که در راه علم گام بر نمی‌دارند؟ (بدون آن‌که قصد تصریح به معلوم درکار باشد). آیه‌ی دیگر: و أنَّهُ هُوَ أضْحَکَ وَ أبکیٰ و أنَّهُ هُوَ أماتَ وَ أحییٰ.[2] و آیه‌ی دیگر: و أنَّهُ هُوَ أغنیٰ وَ أقنیٰ[3]. یعنی خداست که زنده کردن و میراندن از او ساخته است، و اوست که عطا می‌کند و نگه می‌دارد.

و همین‌گونه است هر جمله‌ای که در آن مراد آن است که معنایی فی‌نفسه به صورت فعلی، برای فاعلی اثبات شود؛ و هر جمله‌ای که در آن مقصود این است که: تنها در شأن آن فاعل است که چنین فعلی از او ساخته می‌باشد. یا منظور آن است که گفته شود این کار از کسی جز او به وقوع نمی‌پیوندد. در این موارد فعل متعدّی نمی‌گردد زیرا تعدیه‌ی فعل غرض کلام را نقض می‌کند، و مقصود را تغییر می‌دهد.

آیا ملاحظه نمی‌کنی که وقتی می‌گویی: "هُوَ یُعطِی الدَّنانیرَ"، منظور این است که خواسته‌ای به شنونده اعلام کنی که دینارها همه در عطای او

۱ـ زمر / ۹. ۲ـ نجم / ۴۳ و ۴۴. ۳ـ نجم / ۴۸.

داخل می‌شوند؟ یا خواسته‌ای بگویی که او به‌خصوص دینار عطا می‌کند نه غیر آن را؟ به طور کلّی منظور تو بیان جنس چیزی است که اعطا آن را در بر گرفته است نه اعطای مطلق و فی‌نفسه. بدین ترتیب مخاطب تو کسی نیست که اعطایی را که به وجهی از وجوه از فاعل واقع شده باشد نفی کرده است، بلکه طرف تو کسی است که برای او اعطایی روشن و ثابت است امّا اعطای دینار برای او ثابت و روشن نیست. این نکته را لازم است کاملاً بفهمی. زیرا اصلی است مهم با نتیجه‌ای بزرگ.

این یک نوع خالی بودن فعل از مفعول بود، یعنی موردی که فعل مفعولی ندارد تا تصریح به آن ممکن باشد.

نوع دوم موردی است که فعل دارای مفعول است، و مفعول هم مورد قصد، و قصد هم معلوم است امّا مفعول لفظاً حذف می‌شود به لحاظ آن‌که قرینه‌ی حالیّه بر آن دلالت می‌کند. این نوع منقسم می‌شود به جلیّ و خفیّ، نوع جلیّ که صنعتی در آن نیست، و نوع خفیّ که صنعت در آن داخل می‌شود. جلیّ آن مانند: أصْغَیتُ إلیهِ[1]. که مقصود "أذُنی" است. یا مانند: اَغْضَیتُ عَلَیه[2]. که مراد "أغضَیتُ علیه جَفنی" است.

امّا نوع خفیّ که صنعت در آن به کار می‌رود انواع مختلف دارد. یک نوع آن این است که فعل را ذکر می‌کنیم در حالی که فعل در ذهن ما مفعول مخصوصی دارد که محلّ آن در کلام نیز معلوم است ولی مفعول را نمی‌آوریم، یا به جهت آن‌که ذکری از آن رفته است، و یا بدان جهت که قرینه‌ی حالیّه بر آن دلالت می‌کند خود را به فراموشی می‌اندازیم، و آن

۱ـ به او گوش فرا دادم.

۲ـ از او چشم پوشیدم.

را مخفی می‌داریم، و چنین ایهام می‌کنیم که آن فعل را نیاورده‌ایم؛ بدان جهت که نفسِ معنای آن ثابت و محقّق است بی‌آن‌که آن را به کلمه‌ای متعدّی سازیم، یا مفعول را در کلام مطرح کنیم. مثال آن گفتار "بُحتری" است[1]:

شَجْوُ حُسّادِهِ وَ غَیظُ عِداهُ
أن یَریٰ مُبصِرٌ وَ یَسمَعُ واعِ

غصّه و درد حاسدان او (ممدوح) و خشم و غیظ دشمنانش این است که بیننده‌ای (مکارم او را) ببیند و شنونده‌ای، (اوصاف او را) بشنود. یقیناً مقصود شاعر این است که: اندوه حاسدان و غیظ دشمنان ممدوح این است که کسی محاسن او را ببیند یا اوصاف او را بشنود. لکن شما می‌فهمید که شاعر با این بیان، علم به این محذوف را گویی از ذهن خود ربوده، و صورت آن را از وهم خویش دور داشته است، تا به این وسیله آن معنای عالی و آن هدف خاصّ را جهت ممدوح خود تأمین نماید. در اینجا شاعر خلیفه "المعتزّ" را مدح می‌کند، و به خلیفه‌ی دیگر "المستعین" تعریض می‌نماید. یعنی خواسته است بگوید که محاسن و فضایل "المعتزّ" محاسن و فضایلی کامل است، و کافی است که در این باب دیده‌ای بر آن محاسن و فضایل بیفتد و گوشی آنها را بشنود تا بفهمد که او به‌حقیقت شایسته‌ی خلافت است، و او فردی است منحصر که احدی را یارای آن نیست تا با مقام و مرتبه‌ی او به ستیزه برخیزد، و لذا می‌بینی تنها چیزی که به اندوه و غیظ حاسدانِ او می‌افزاید این است که

۱ـ از قصیده‌ای است در مدح خلیفه‌ی عبّاسی به نام "المعتزّ".ح

بدانند در مقابل محاسن و فضایل او بیننده‌ای هست که این محاسن را می‌نگرد، و شنونده‌ای هست که آنها را می‌شنود، تا آنجا که دشمنانش آرزو می‌کنند در دنیا کسی نباشد که چشمی داشته باشد و با آن ببیند، و گوشی که با آن بشنود تا شایستگی خلیفه در مقام شریف پیشوایی مخفی بماند، و بدین وسیله برای مبارزه با آن کمالات راهی بیابند.

نوعی دیگر از اقسام حذف مفعول این است که: مفعول معلومی که مورد قصد و توجّه نیز می‌باشد وجود دارد، و دانسته شده است که برای فعلی که آورده‌ایم مفعولی جز آن نیست، به دلیل قرینه‌ی حالیّه یا قرینه‌ی لفظی که قبلاً در کلام آمده است. امّا آن را دور داشته خود را در باب آن به فراموشی می‌اندازیم، و آن را ترک می‌کنیم تا در باطن نفس بماند، برای منظوری غیر از آنچه گفته شد. مثلاً منظور آن است که توجّه شنونده را بر اثبات فعل برای فاعل زیادتر کنیم، و فعل را برای همان فاعل خالص گردانیم، و تمام توجّه را بدان معطوف سازیم. مانند گفتار جریر:

أَمَنَّيْتِ المُنىٰ و خَلَبْتِ حَتّىٰ
تَرَكتِ ضَميرَ قَلبِي مُستَهاما[1]

مرا در آرزو گذاشتی و به شوخی و بازی گرفتی تا زوایای قلبم را در حیرت و سرگشتگی رها کردی و رفتی؟

غرض شاعر این است که اثبات کند فتنه گری و در آرزو گذاشتن از جانب محبوبش بوده، و می‌خواهد به او بگوید: آیا این‌گونه رفتار می‌کنی؟ و حیله‌ی تو در مفتون کردن دیگران همین است؟

۱ـ اَلمُستَهام: کسی که از فرط عشق نمی‌داند به کجا روان است (دیوان جریر، ۱: ۲۲۱). از قصیده‌ای در مدح هشام بن عبدالملک.م

اگر بخواهید این اصل، یعنی وجوب حذف مفعول جهت زیادت توجّه بر اثبات فعل برای فاعلش روشن‌تر و آشکاراتر بیان شود، به‌طوری که هیچ شائبه‌ای در آن راه نیابد به این قول خدای تعالی توجّه نمایید: "و لَمّا وَرَدَ ماءَ مَديَنَ وَجَدَ عَلَيهِ أُمَّةً مِنَ النّاسِ يَسقُونَ، وَ وَجَدَ مِن دونِهِمُ امرَأَتَينِ تَذودانِ، قالَ ما خَطبُكُما؟ قالَتا لا نَسقي حَتّىٰ يُصدِرَ الرِّعاءُ، و اَبونا شَيخٌ كَبيرٌ. فَسَقىٰ لَهُما، ثُمَّ تَوَلّىٰ اِلَى الظِّلِ"[1]. در این آیات چهار جا مفعول محذوف است. یعنی مقصود این است که بفرماید: "وَجَد عَلَيه أُمَّةً من النّاسِ يَسقُونَ اَغنامَهُم أو مَواشِيَهُم، وَ امرَأَتَينِ تَذودانِ غَنَمَهُما، و قالَتا لا نَسقي غَنَمَنا. فَسَقىٰ لَهما غَنَمَهما". امّا بر هیچ صاحب بصیرتی مخفی نیست که در تمام عبارت ذکر مفعول ترک شده و فعل به صورت مطلق آمده است، و این تنها بدان منظور است که بفهماند کار مردم در آن حال آب دادن مواشی و کار آن دو زن راندن ستوران خود بوده است. و آن‌دو گفته‌اند: ما آب به ستوران خود نمی‌دهیم تا وقتی که گله‌دارها محل را خالی کنند. و نیز بفهماند که پس از خلوت شدن محل، موسی(ع) به حیوان‌های آبکش آن‌دو آب داده است. امّا آن حیوان که سیراب شده است آیا گوسفند بوده یا شتر یا غیر اینها، مطلبی است که از مقصود کلام خارج است، و ذکرش موجب ایهام خلاف مقصود می‌باشد، چه اگر گفته می‌شد: "وَجَدَ مِن دونِهِم امراءَتَينِ تَذودانِ غَنَمَهُما". ممکن بود چنین فهمیده شود که راندن از حیث آن‌که راندن است انکار نشده، بلکه از حیث این‌که راندن گوسفند است انکار شده است.

۱ـ ۱ـ قصص / ۲۳ و ۲۴

حتّی اگر به جای گوسفند شتر بود راندن انکار نمی‌شد، کما این‌که وقتی شما می‌گویید: "ما لَکَ تَمنَعُ أخاکَ؟" در حقیقت منکر منع بوده‌اید نه از حیث آن‌که این انکار، انکار منع است بلکه از حیث این‌که منع برادر است. پس این مطلب را باید کاملاً بفهمیم تا بدانیم که هرگونه لطافت و حسنی برای حذف مفعول در این زمینه احساس می‌کنیم تنها به جهت آن است که در حذف و خودداری از ذکر آن نتیجه‌ی مهمّ و بزرگی است، و هدف کلام هم جز با ترک آن تأمین نمی‌شود.

و باز از انواع حذف مفعول که قسم دیگری است غیر از نمونه‌هایی که گذشت گفتار "بحتری" است:

إذا بَعُدَتْ أبلَتْ و إن قَرُبَتْ شَفَتْ

فَهِجرانُها یُبلِي، وَ لُقیانُها یَشفي[۱]

وقتی که دور می‌شود به بلا گرفتار می‌کند، و چون نزدیک می‌شود شفا می‌دهد. هجرانش بلا می‌آورد و دیدارش شفا.

معلوم است که مقصود "إن بَعُدَتْ عَنّي اَبلَتْني و إن قَرُبَتْ مِنّي شفَتْني" است. امّا می‌بینیم که شاعر از ذکر مفعول خودداری می‌کند، و آن را کنار می‌زند. چون می‌خواهد این‌طور اعلام کند که بلا در دوری او گویی امری است ملازم، به‌طوری که دوری بلا را ایجاب می‌کند، و آن را جلب می‌نماید. و گویی بلا داخل در طبیعت هجران است. و همین‌گونه است حال شفا با قرب. حتّی پنداری شاعر گفته است: آیا می‌دانی که هجران محبوب چیست؟ دردی است آب‌کننده. و می‌دانی که وصل و دیدار

۱ـ دیوان (۳:۱۳۶۹) از قصیده‌ای در مدح متوکّل عبّاسی.

محبوب چیست؟ بلی، شفای هر درد و بیماری. ملاحظه می‌کنید که برای بیان چنین معنایی و چنین نکته‌ی لطیفی هیچ راهی جز حذف مفعول ندارید.

خلاصه آن‌که، نتایج حذف مفعول را نهایتی نیست، زیرا حذف مفعول طریقی است به جانب انواع و اقسام این صنعت، و به لطایفی که از شمار بیرون است.

اضمار با شرط تفسیر

اینک نوع دیگری از حذف: بدان که در بحث حذف بابی است از اضمار و حذف که اضمار به شرط تفسیر نامیده می‌شود. چنان‌که می‌گویی: "أکرَمَنی و أکرَمتُ عبدَاللّٰهِ". که مقصود: "أکرَمَنی عَبدُاللّٰهِ وَأکرَمتُ عَبدَاللّٰهِ" است. امّا چون کلمه عبداللّٰه را در جمله‌ی دوم آوردی از ذکرش در جمله‌ی اوّل بی‌نیاز شدی. این طریقی است معروف و روشی است آشکار. ولی مطلبی است که بدان توجّهی نمی‌کنند، و تصوّر می‌شود بیش از نمونه‌هایی که ارائه می‌گردد نمونه‌ی دیگری در این باب نیست، در حالی که اگر مطلب را از منبع آن جست‌وجو کنیم خواهیم دید که این نوع کلام از جهت دقّت صنعت و اهمیّت فواید چنان است که جز در گفتار استادان فن آن را نخواهیم یافت. از نمونه‌های نادر و لطیف در این باب قول "بحتری" است:

لَو شِئتَ لَم تُفسِدْ سَماحَةَ حاتِمٍ
کَرَماً، و لَم تَهدِمْ مآثِرَ خالِدِ[1]

۱ـ دیوان (۱:۵۰۸) از قطعه‌ای در عتاب به یوسف بن محمّد.ح

تو اگر می‌خواستی کرم و جوانمردی حاتم را ضایع نمی‌کردی، و آثار نیک خالد را از میان نمی‌بردی.

بیت فوق بدون شکّ در اصل چنین بوده است: "لَو شِئتَ اَن لا تُفسِدَ سَماحَةَ حاتِمٍ لَم تُفسِدْها". آن‌گاه مفعول از جمله‌ی اوّل حذف شده است، و به لحاظ دلالتش در جمله‌ی دوم گوینده را از ذکر آن بی‌نیاز کرده است.[1] مع ذلک به‌طوری که ملاحظه می‌کنید کلام دارای حسن و لطافت فوق‌العاده است. و این معنی بر اساس قاعده‌ای است که برای شما بیان کردم که: واجب در حکم بلاغت این است که محذوف بر زبان جاری نشود، و در لفظ آشکار نگردد. پس روشن است که اگر شما به جمله‌ی اصل برمی‌گشتید. یعنی می‌گفتید: "لَوشِئتَ اَن لا تُفسِدَ سَماحَةَ حاتِمٍ لَم تُفسِدْها"، کلام سبُک و بدون لطافتی را به کار برده بودید، و سخنی گفته بودید که گوش آن را ناخوش می‌دارد، و ذوق از آن دوری می‌کند. زیرا بیان و اظهار مطلب اگر بعد از ابهام و بعد از تحریک مخاطب آید لطافت و شرافتی دارد که اگر این عامل تحریک مقدّم آورده نشود آن لطافت و ارزش را نخواهد داشت. وقتی شما می‌گویید: "لَو شِئتَ"، شنونده می‌فهمد که شما این مشیّت را در معنی به چیزی معلّق کرده‌اید، و او در نفس خود مطرح می‌کند که در این جمله چیزی است که مشیّت شخص اقتضا می‌کند آن چیز وجود داشته باشد یا نداشته باشد. و هنگامی که می‌گویید: "لَم تُفِسدْ سماحة حاتم"، آن موضوع معلوم می‌شود. و آمدن

۱ـ قاعده‌ی کلّی این است که: فعل "شاءَ یَشاءُ" اگر در کلام شرطی آید مفعولٌ به آن حذف گردد، زیرا جمله‌ی جزای شرط جای مفعول را می‌گیرد.ش

فعل مشیّت پس از "لَو" و پس از حرف جزا به این صورت بدون تعدیه به چیزی، بسیار شایع است. مانند قول خدای تعالی: "وَ لو شاءَ اللّٰهُ لَجَمَعَهُم عَلَى الهُدىٰ"[۱]، "وَ لَو شاءَ لَهَدیٰکُم اجمَعین."[۲] تقدیر در تمام این آیات به همان قاعده‌ای است که بیان کردم. یعنی در اصل این است: "لَو شاءَ اللّٰهُ أن یَجمَعَهُم عَلَی الهُدیٰ لَجَمَعَهُم."، "و لَو شاءَ أن یَهدِیَکُم أجمَعینَ لَهَدیٰکُم". امّا بلاغت در این است که کلام به همان صورت با حذف مفعول آورده شود. و گاه اتّفاق می‌افتد که ذکر آشکار مفعول زیباتر است مانند قول شاعر:

وَ لَو شِئتُ أن اَبکی دَماً لَبَکَیتُهُ
عَلَیهِ، و لٰکِن ساحَةُ الصَّبرِ أوسَعُ[۳]

اگر می‌خواستم بر او خون گریه کنم گریه می‌کردم. لکن میدان صبر وسیع‌تر از این است. اگر مقیاس این بیت آیه‌ی شریفه‌ی: "و لَو شاءَ اللّٰهُ لَجَمَعَهُم عَلَی الهُدی"، بود بایستی می‌گفت: "لَو شِئتُ بَکَیتُ دماً". ولی شاعر گویی آن روش را کنار گذاشته از آن عدول کرده است، زیرا این روش در این نوع کلام به‌خصوص زیباتر است.

امّا سبب حسنش این‌که: انسان بخواهد خون گریه کند مطلبی است نوظهور و بدیع. و چون چنین است بهتر است که به ذکر مفعول یعنی

۱ـ بخشی از آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی انعام.

۲ـ ذیل آیه‌ی ۹ ـ سوره‌ی نحل، صدر آیه این است: و عَلَی اللّٰهِ قَصدُ السَّبیلِ و مِنها جائِرٌ.

۳ـ دیوان خزیمی: ۴۳ از قصیده‌ای در رثاء خزیم بن عمارة.ح

خون تصریح شود تا معنی را در نفس شنونده استوار و محکم سازد، و شنونده بدان انس گیرد.

اگر انواع مختلف این قاعده را یک‌یک بررسی کنید خواهید دید که مطلب همیشه چنین است. یعنی هرگاه مفعول مشیّت امری باشد بزرگ یا بدیع و نوظهور ذکر مفعول زیباتر خواهد بود تا اضمار آن.[1] چنان‌که وقتی انسان از عزّت نفس خود می‌خواهد خبر دهد می‌گوید: "لَو شِئتُ اَن اَرُدَّ عَلَی الاَمیر رَدَدْتُ."[2] "و لَو شِئتُ أن ألقَی الخَلیفةَ کُلَّ یومٍ لَقیتُ"[3] و چون مطلب از اموری نیست که شنونده آن را بزرگ انگارد حذف مفعول بهتر است. چنان‌که گفته می‌شود: "لَو شِئتُ خَرَجتُ"، "لَو شِئتُ قُمتُ"، "لَو شِئتُ اَنصَفتُ"، "لَو شِئتُ لَقُلتُ." و نمونه‌ی از آن قرآن کریم: "لَو نَشاءُ لَقُلنا مِثلَ هٰذا"[4].

قاعده در بقیّه‌ی حروف شرط نیز همین است. چنان‌که می‌گویی: "إن شئتُ قُلتُ وَ إن أرَدْتُ دَفَعتُ." خدای تعالی فرماید: "فَإن یَشَأِ اللّٰهُ یَخْتِمْ عَلی قَلبِکَ"[5]. و در جای دیگر فرماید: "مَن یَشَأِ اللّٰهُ یُضلِلْهُ و مَن

۱ـ مثلاً جایی که شنونده تصوّر می‌کند فلان کار از فاعل ساخته نیست و آن کار بزرگ است تصریح به ذکر مفعولِ فعل مشیئة بهتر است. و در موردی که معلوم است فعل از فاعل ساخته است حذف بهتر است. و چون هدایت از خدای تعالی ساخته است و این امر معلوم است لذا در آیه‌های مذکور مفعول حذف شده است.

۲ـ اگر بخواهم به مخالفت بر امیر برخیزم این کار را می‌کنم.

۳ـ اگر بخواهم هر روز خلیفه را ملاقات نمایم ملاقات می‌کنم.

۴ـ انفال / ۳۱

۵ـ شوری / ۲۴

یَشَأْ یَجْعَلْهُ عَلیٰ صِراطٍ مُستَقیمٍ"[۱] و نظایر این آیات که حذف را در آنها رایج می‌بینیم. از مثال‌هایی که فهمیده می‌شود در کلام غیر از حذف وجه دیگری ندارد گفتار "بُحتری" است:

اذا شاءَ غادیٰ صرمةً او غدا علیٰ
عَقائلِ سِربٍ او تَقَنَّصَ رَبْرَبا[۲]

او هرگاه بخواهد صبح زود به قافله‌های شتر یا دسته‌های آهوان زیبا حمله می‌برد، و یا به گروه‌های گاوهای وحشی چنگ خود را بند می‌کند.[۳]

نمونه‌ی ۳ـ از همان شاعر:

لَو شِئتَ عُدتَ بِلادَ نَجدٍ عَودَةً
فَحَلَلْتَ بَینَ عَقیقِهِ وزَرودِهِ[۴]

اگر می‌خواستی به آبادی‌های نجد باز می‌گشتی، و در آن محلّی که میان عقیق وزرود است منزل می‌گرفتی.

معلوم است که اگر می‌گفتی: "إذا شاءَ أن یُغادی صِرمَةً غادیٰ. وَ لَو شِئتَ أَن تَعودَ بِلادَ نَجدٍ عَودَةً عُدتَها"، آن طراوت و لطافت معنی را از

۱ـ انعام / ۳۹.

۲ـ الصِّرمَة: گروه شتران. عَقائل السّرب: گله‌ی آهوان زیبا. اَلسّرب: گله‌ی آهو، اَلرَّبرَب: دسته‌های گاو وحشی. غاداهٌ: صبح زود نزد او آمد، و "غَدا علیه" به همان معنی است. و مقصود در اینجا به شکار رفتن هنگام صبح است. ش

۳ـ شاعر حالت شکار کردن خود را در بامدادان توصیف می‌کند. م. بیت از دیوان بحتری است. (۱: ۱۹۹) از قصیده‌ای در مدح فتح بن خاقان. م

۴ـ دیوان (۲:۶۹۳) از قصیده‌ای در مدح عبیدالله بن یحیی بن خاقان.م

میان می‌بردی، و کلام سبُکی را تحویل می‌دادی که عاری از لطف و زیبایی بود.

و اگر در این باب نمونه‌ای بخواهی که صریح باشد، و علاوه بر آن کم‌نظیر و لطیف، و محتوی معنای دقیق و نکته‌ای بزرگ باشد به بیت "بحتری" توجّه کن:

قَد طَلَبنا فَلَم نَجِدْ لَکَ فِی السُّؤْ ـ
ـ دَدِ وَ المَجدِ وَ المکارِمِ مِثلا[1]

ما بسیار به تفحّص و جست‌وجو پرداختیم ولی در بزرگواری و مجد مانند و نظیری چون تو نیافتیم.

شاهد در جمله‌ی: "قد طَلَبنا لَکَ مِثلاً"، می‌باشد که قسمتی بعد از آن حذف شده است چون ذکر آن در جمله‌ی دوم دلالت بر آن دارد. به علاوه آوردن کلام بر این روش مزیّت و لطافت خاصّی دارد که بر هیچ‌کس پوشیده نیست. و اگر می‌گفت: "طَلَبْنا لکَ فِی السُّؤدَدِ وَ المَجد و المکارم مِثلاً فَلَم نَجِدْهُ." این زیبایی و لطافت را به هیچ وجه احساس نمی‌کردیم. سببش آن است که هدف اصلی و مقصود حقیقی در این مدح نفی وجود مثل و مانند ممدوح است. و کلمه‌ی طلب و جست‌وجو در حکم کلمه‌ای است که آورده می‌شود تا گوینده هدف خود را بر آن بنا کند و با آن مطلب خود را مؤکّد نماید. و چون این‌گونه است اگر گوینده می‌گفت: "قَد طَلَبنا لَکَ فِی السُّؤدَدِ وَ المَجدِ وَ المکارم مِثلاً فَلَم نَجِدْهُ"، این امر را که نفی وجود مانند ممدوح را بر صریح لفظ "مثل" واقع می‌سازد ترک

۱ـ دیوان (۳: ۱۶۵۷) از قصیده‌ای در مدح "المعتزّ".ح

نموده بود، و بر ضمیر آن واقع ساخته بود و روشن است که تصریح هرگز به مقام کنایه نخواهد رسید[1].

حال که این مطلب را فهمیدی بدان که این معنی عیناً در بیت "ذوالرُّمّة" ایجاب کرده است که لفظ را عکس روشی که "بحتری" آن را مرتّب کرده است مرتّب کند، یعنی از دو فعل تنها فعل اوّل را عامل سازد. چنان‌که گوید:

وَ لَمْ أمدَحْ لِأُرضِيَهُ بِشِعری
لئیماً أن یَکونَ أصابَ مالا[2]

من تاکنون با شعرم لئیمی را برای جلب رضایتش مدح نکرده‌ام به این جهت که به مال و ثروتی رسیده است؛ فعل "لَم أمدَحْ" که در اینجا فعل جمله‌ی اوّل است در لفظ صریح "لَئیم" عمل کرده و فعل "أرضی" که فعل دوم است در ضمیر آن عمل نموده است زیرا ایقاع نفیِ مدح بر لئیم به طور صریح و آوردن آن به صورت آشکار لازم است، چون غرضِ اصلی کلام همین کلمه است، و کلمه‌ی "إرضاء" تعلیلی است برای آن. و اگر می‌گفت: "و لَم أمدَح لأرضِيَ بشِعری لَئیما"، مطلب را در آن معنایی که اصل کلام است به‌صورت مبهم آورده بود، و در معنایی که اصل کلام نیست آشکار ذکر کرده بود. و به لحاظ همین نکته است که ما گفتیم: تصریح را اثری است که نظیر آن اثر در کنایه نیست. و تکرار لفظ در نظیر آیات: "وَ بالحَقِّ انزَلناهُ و بِالحَقِّ نَزَلَ"،[3] "قُل هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ، اَللّٰهُ

1ـ الکنایةُ أبلغُ مِنَ التّصریح.م 2ـ بیت از ذوالرُّمّة. (دیوان: ۳: ۱۵۳۴) از قصیده‌ای در مدح بلال بن ابی بردة.م 3ـ اسراء (= أسری) / ۱۰۵.

الصَّمَدُ"، حسن و لطافت و فخامتی دارد که مرتبه‌ی آن بر هیچ عاقل و بصیری پوشیده نیست. و اگر در این آیات اظهار کلمه ترک می‌شد و به صورت اضمار می‌آمد، یعنی گفته می‌شد، "و بالحقّ اَنزلناهُ و بِهِ نَزلَ"، "قُل هُوَاللّٰهُ اَحَد، هُوَ الصَّمدُ"، آن معنی و مقصود، که هم‌اکنون شما آن را ادراک می‌نمایید از میان می‌رفت.

امّا شاخه‌ی دیگری از معانی بسیار جالب حذف که می‌خواهم آن را برای شما ذکر کنم: "بحتری" در قصیده‌ای، حمایت و حراستی را که ممدوحش از او کرده، سختی‌های زندگی را از او برطرف نموده است یادآور شده چنین گوید:

و کم ذُدتَ عَنّی مِن تَحامُلِ حادِثٍ
و سَورَةِ اَیّامٍ حَزَزنَ اِلَی العَظمِ[1]

چه گرفتاری‌های طاقت‌فرسا و چه شمشیرهای حوادثی که تا استخوان را می‌برید تو از من دور ساختی.

بدون تردید، جمله در اصل "حَزَزنَ اللَّحمَ اِلَی العَظمِ" بوده است. امّا در این‌که کلام را با حذف آورده، و کلمه‌ی "لحم" را از لفظ انداخته، و در ضمیر باقی گذاشته است مزیّتی است عجیب، و معنایی است بسیار عالی، زیرا هنر شاعر این است که معنی و مقصود کلام را در دل شنونده طوری نفوذ دهد که مانع شود شنونده در بادی امر معنایی غیر از معنای منظور را تصوّر کند و سپس به معنای منظور برگردد. معلوم است که اگر شاعر در این بیت مفعول را ظاهر می‌ساخت، و می‌گفت: "وَ سَورَةَ

۱ـ دیوان (۲۱۰۸:۳) از همان قصیده.ح

اَیّامٍ حَزَزْنَ اللَّحمَ إِلَی العَظمِ"، احتمال آن می‌رفت که در وهم شنونده این معنی داخل شود که مقصود از "إِلَی العَظم" آن است که بریدگی در مقداری گوشت بوده نه در تمام آن، و مقداری گوشت چسبیده به پوست را بریده و به استخوان نرسیده است، امّا چون مراد شاعر آن معنی است از ذکر "لحم" خودداری کرده آن را از کلام حذف نموده است تا ذهن شنونده را از معنای دیگر کاملاً پاک سازد، و آن را طوری آورد که معنای مقصود را در همان فهم نخستین شنونده جای دهد، و شنونده از ابتدای امر در نفس و ذهن خود تصوّر کند که بریدگی تا گوشت فرو رفته طوری که به استخوان هم رسیده است، و تنها استخوان مانع شده است که شمشیر دیگر کار نکند و برگردد. آیا در صحّت مطلبی که من برای شما گفتم دلیلی واضح‌تر و روشن‌تر از این نمونه هست؟ یعنی این مطلب که گفتم بسیار اتّفاق می‌افتد که می‌بینی ترک ذکر از ذکر افصح و ابلغ است، و خودداری از تصریح به لفظ برای تصویر معنی و تجلّی دادن معنی حسن و لطافت بیش‌تری دارد.

۱۴ مبحث ۱: بحث در انواع و اقسام خبر

نخستین مطلبی که در این فصل باید فهمید این است که خبر دو قسم است: اوّل، خبری که جزئی از جمله است، و کلام بدون آن تمام نیست. قسم دوم، خبری است که از اجزاءِ جمله محسوب نمی‌گردد، بلکه نسبت به کلمه‌ای که قبل از آن آمده است معنایی است اضافی.

قسم اوّل خبر مبتداست، مانند کلمه‌ی "مُنطَلِقٌ" در جمله‌ی: "زَیدٌ مُنطَلِقٌ" و خبر فعل، مانند جمله‌ی: "خَرَجَ زَیدٌ" که هر یک از این‌دو جزئی است از جمله، و در فایده‌ی کلام، اصل و اساس است.

قسم دوم عبارت است از حال، مانند: "جاءَنی زَیدٌ راکِباً". توضیح آن‌که: حال در حقیقت خبری است، از حیث این‌که به وسیله‌ی حال معنایی را برای ذوالحال اثبات می‌کنی؛ همان‌طور که به وسیله‌ی خبر مطلبی را برای مبتدا، و به وسیله‌ی فعل معنایی را برای فاعل اثبات می‌نمایی.

توجّه: در جمله‌ی: "جاءَنی زَیدٌ راکباً"، رکوب را برای زید اثبات کرده‌ای؛ با این فرق که "راکباً" را آورده‌ای تا در ضمن اِخبار از "زید" به آمدن، معنی دیگری را اضافه کنی. یعنی زید را در آمدنش با این حالت معرّفی نمایی. اثبات خود را برای رکوب مجرّد و منحصر نکرده‌ای، و با آن مباشر و ملازم نساخته‌ای، بلکه نخست مبتدا را آورده آن‌گاه آمدن را اثبات کرده‌ای، و سپس رکوب را بدان وصل نموده‌ای. در نتیجه اثبات به رکوب التباس و اتّصال یافته است بر سبیل تَبَع برای آمدن، و با قید این‌که رکوب پیوسته است با آمدن. امّا در خبر مطلق مانند: "زَیدٌ مُنطَلِقٌ" و "خَرَجَ عَمروٌ" معنای کلام را طوری اثبات کرده‌ای که خبر را برای مبتدا منحصر ساخته‌ای، و خبر را بدون واسطه و بی‌آن‌که در کلام برای اثبات، به غیر آن سبب‌جویی شده باشد به مبتدا متّصل و مرتبط ساخته‌ای.

۲ـ فرق اسم و فعل در اثبات

حال که این فرق را در خبر فهمیدی آنچه پس از این مورد بحث قرار می‌گیرد عبارت است از:

فرق میان اثبات در آن هنگام که به وسیله‌ی اسم صورت می‌گیرد با اثباتی که به وسیله‌ی فعل است. و این نوعی است لطیف که در علم بلاغت نیاز فراوانی به آن داریم.

بیان مطلب: اساس وضع اسم بر این است که به وسیله‌ی آن معنایی برای شیء اثبات شود؛ بی‌آن‌که آن معنی تجدّد و حدوث را ایجاب کند.

و امّا فعل اساساً برای این وضع شده است که تجدّد و حدوث معنایی را که به وسیله‌ی آن فعل محقّق و روشن شده است اقتضا کند. بنا بر این وقتی می‌گویی: "زَیدٌ مُنطَلِقٌ"، در حقیقت انطلاق را به عنوان حالت فعلی "زید" اثبات کرده‌ای؛ بی‌آن‌که این حالت "زید" را به صورت تجدّد و حدوث[1] اعلام کنی. و معنی در این جمله همانند معنای جمله‌ی: "زَیدٌ طَویلٌ" و "عَمروٌ قَصیرٌ" می‌باشد. یعنی همان‌طور که در این دو جمله‌ی اخیر مراد این نیست که طول و قصر را به شکل تجدّد و حدوث عنوان کنی، و این دو صفت را فقط ایجاب و اثبات می‌نمایی، و به وجود این صفت به طور اطلاق حکم می‌کنی، در جمله‌ی: "زَیدٌ مُنطَلِقٌ" هم بیش از اثبات حالت انطلاق برای زید مطلب دیگری را مطرح نمی‌سازی.

امّا در فعل توجّه و قصد تو به معنای تجدّد و حدوث است. یعنی وقتی می‌گویی: "زَیدٌ هُوَ ذا یَنْطَلِقُ" در حقیقت این‌گونه معتقد شده‌ای که انطلاق از جانب "زید" جزءجزء و پشت سر هم به وقوع می‌پیوندد، و "زید" را طوری معرّفی می‌کنی که مشغول فعّالیّت و گذراندن کار است. اگر بخواهی فرق این‌دو را از حیث لطف معنی احساس نمایی به بیت زیر دقّت کن:

لا یأْلِفُ الدِّرْهَمُ الْمَضروبُ صُرَّتَنا
لٰـکِـنْ یَـمُـرُّ عَلَیها وَ هُو مُنطَلِقٌ[2]

۱ـ یعنی فعل عبارت از انجام گرفتن و وقوع یافتن کار است در لحظات زمان به عکس اسم.م ۲ـ بیت از "جوبة بن نضر" است، از شعرای حماسه، و آن در حماسه‌ی مرزوقی (۴: ۱۷۳۵) و در حماسه‌ی بصریة (۱۲:۲) آمده است.م

سکّه‌های نقره با کیسه‌ی ما انس نمی‌گیرد. بلکه بر کیسه‌ها می‌گذرد و همان دم رفته‌اند. این است آن حسنی که لایق و زیبنده‌ی معنی است. و اگر این توصیف و تعبیر به وسیله‌ی فعل انجام می‌گرفت، و گفته می‌شد: "لٰکِنْ یَـمُـرُّ عَلَیها و هو یَنطِلقُ"، کلام این حسن و زیبایی را نمی‌یافت. و اگر بخواهی مطلب را کاملاً بررسی کنی، طوری که روشن شود هیچ‌یک از این دو نوع تعبیر در موضع دیگری صلاحیّت ندارد به قول خدای تعالی توجّه کن که می‌فرماید: "و کَلْبُهُم باسِطٌ ذِراعَیهِ بِالوَصیدِ."[1] هیچ‌کس تردید نمی‌کند که آوردن فعل در اینجا نادُرست و ممتنع است. و اگر بگوییم: "کَلْبُهُم یَبسُطُ ذِراعَیهِ"، مقصود را نمی‌رساند. علّتش فقط آن است که فعل اقتضای تحرّک و تجدّد صفت در زمان را دارد، و اسم اقتضای استقرار و ثبوت صفت و حصول آن؛ بی‌آن‌که تجدّد و تحرّک فعلی در آن باشد، و بی‌آن‌که در آن حدوث شیء جزءجزء و به صورتِ تدریج تصوّر گردد. در این معنی که شما برای سگ حرکت فعلی را اثبات نمی‌کنید، و سگ را به صورت این‌که کاری انجام دهد در نظر نمی‌گیرید، هیچ فرقی بین جمله‌ی: "وَ کَلْبُهُم باسِطٌ ذِراعَیهِ"، و مثلاً جمله‌ی: "و کَلْبُهُم واحِدٌ"، وجود ندارد، زیرا در این نوع جملات نمی‌خواهید تحرّک و انجام کاری را اثبات کنید، و سگ را هم به عنوان این‌که کاری را انجام می‌دهد معرّفی نمی‌نمایید، بلکه سگ را به صفتی که بر آن حال است در نظر می‌گیرید؛ یعنی مقصود کلام متوجّه نشان دادن هیأت سگ است.

۱ـ بخشی از آیه ۱۸ ـ سوره‌ی کهف ـ الوصید: محوطه‌ی جلوی خانه، و مراد در اینجا قسمت جلوی درب غار است.

این کیفیّت را اگر در مورد صفات مشبّهه اعتبار کنی، فرق مذکور را واضح و روشن خواهی یافت، و در این‌که هیچ‌یک از این‌دو صلاحیّت موضع دیگری را ندارد شکّی برای تو پیش نخواهد آمد؛ یعنی وقتی می‌گویی: "زَیدٌ طَویلٌ" و "عَمروٌ قَصیرٌ" صحیح نیست به جای آن بگویی: "یَطُولُ و یَقصُرُ". بلکه در جایی می‌گویی: "یَطولُ و یَقصُرُ"، که صحبت از چیزی است که افزونی و نموّ می‌یابد. مثل درخت و نبات و کودک و امثال اینها. یعنی اموری که طول و قصر در آنها تجدّد و حدوث دارد.

حال که فرق دو کلمه در موارد زیادی معلوم گردید، مطلب روشن شد که هیچ‌یک از این‌دو "یعنی اسم و فعل" در موضع دیگری صلاحیّت ندارد. اگر در جایی ببینیم که یکی از این‌دو در موضع دیگری جای گرفته است باید حکم کنیم به ثبوت فرق، و باید بفهمیم که معنای کلام با یکی از این‌دو غیر از آن معنایی است که با دیگری به کار می‌رود. کما این‌که همین ملاک در باب مفعولٌ به محذوف، در مورد حمل جلیّ بر خفیّ است. و عکس این قاعده نیز صادق است. یعنی همان‌طور که پی بردیم اسم در موضعی واقع می‌شود که فعل در آنجا صلاحیّت ندارد، می‌فهمیم که فعل هم در محلّی قرار می‌گیرد که اسم در آن محلّ مناسبت نخواهد یافتَ. و مقصودی را که این می‌رساند آن یکی نمی‌رساند. از نمونه‌های بسیار روشن در این باب گفتار "أعشیٰ" است:

لَعَمری لَقَد لاحَتْ عُیونٌ کَثیرَةٌ
إلی ضَوءِ نارٍ فی یَفاعٍ تَحَرَّقُ[۱]
تُشَبُّ لِمَقرورَینِ یَصْطَلیهانِها
و باتَ عَلَی النّارِ النَّدیٰ وَ المُحَلَّقُ[۲]

به جان خودم قسم که چشم‌های زیادی دوخته شده است به روشنی آتشی که در ناحیه‌ی یفاع شعله‌ور است؛ آتشی که زبانه می‌کشد. برای آن دو فردی که به شدّت احساس سرما می‌کنند و می‌خواهند خود را با آن گرم نمایند. در کنار این آتش هم احسان و هم مُحَلَّق هر دو بیتوته کرده‌اند (یعنی غذا و میزبان هر دو در کنار آتش‌اند. میهمانش را هم گرم می‌کند و هم غذا می‌دهد).

معلوم است که اگر گفته می‌شد: "إلَی ضَوءِ نارٍ مُتَحَرِّقَةٍ"، ذوق از آن کناره می‌گرفت، و ذهن آن را ناخوش می‌داشت. این کناره گیری و آن ناخوشایندی به لحاظ قافیه نیست که گفته شود قافیه به واسطه‌ی آن اختلال می‌یابد، بلکه از آن جهت است که کلام از غرض و مقصود

۱ـ لاحَ إلَیهِ: لَمَعَ. یَفاع: نقطه‌ای از زمین یا کوه که مشرف باشد، و گفته‌اند قسمتی از زمین که مرتفع باشد. ابن برّی گوید: این کلمه بر "یفوع" جمع بسته می‌شود. ش

۲ـ المُحَلَّق: شخصی است به نام عمر بن عبدالعزیز کلابی جاهلی. از آنجا که اسبش او را گاز گرفته و جای آن در بدنش مانند حلقه مانده بود به "محلّق" موسوم شد. دیوان اعشی (۲۲۳ تا ۲۲۴) از قصیده‌ای در مدح محلّق بن خنثم بن شدّاد بن ربیعة است. المقرور: کسی که او را سرما زده باشد. النّدیٰ: جود و کرم. إصطَلی النّار: خواست که با آتش خود را گرم کند.ح

اصلی به‌دور می‌افتد و مناسب با مقتضای حال نخواهد بود. و نیز بیت زیر از أعشیٰ:

أَوَ كُلَّما وَرَدَتْ عُكاظَ قَبيلَةٌ
بَعَثُوا إِلَيَّ عَريفَهُم يَتَوَسَّمُ

هر زمان که قبیله‌ای به محلّ "عکاظ" وارد می‌شد شخص معروف و سرشناس خود را در پی من می‌فرستادند تا چهره‌های مردم را یک‌یک و دقیقاً ببینند، و هر کس را با علامت و به فراست بشناسد.

توضیح: مقصود اصلی در بیت "اعشیٰ" این است که در آن محل کانون آتشی است که مرتّباً زبانه می‌کشد، و دائماً شعله‌ور است. اگر گفته شود: "مُتَحَرِقَةٌ" معنایش این است که آنجا آتشی است با این صفت. یعنی جاری مجرای این جمله قرار می‌گیرد که گفته شود: "إلی ضَوءِ نار عَظیمَةٍ". چون در این حال افاده‌ی فعلی که در حال انجام یافتن است نمی‌کند. و همین‌گونه است در جمله‌ی: "بَعَثُوا إِلَيَّ عَريفَهُم يَتَوَسَّمُ". زیرا در اینجا هم مقصود کلام تأمّل و دقّت نظری است که در آنجا از آن شخص معروف و سرشناس مرتّباً تجدید و تکرار می‌شود، و منظور بررسی و توجّه خاصّی است که از طرف آن شخص نسبت به چهره‌های یک‌یک افراد صورت می‌گیرد. اگر گفته می‌شد: "بَعَثُوا إِلَيَّ عَريفَهُم مُتَوَسِّماً"، حقّ معنی و مقصود کلام ادا نمی‌شد.

و از این نوع است فرموده‌ی خدای تعالی: "هَل مِن خالِقٍ غَيرُ اللّٰهِ يَرزُقُكُم مِنَ السَّماءِ وَالأَرضِ"[۱]؟ که اگر گفته می‌شد: "هَل مِنْ خالِقٍ غَيرُ اللّٰهِ رازِقٌ لَكُم"، معنی جمله مسلّماً غیر از آن می‌شد که منظور بوده است.

۱ـ بخشی از آیه ۳ ـ سوره فاطر. ذیل آن چنین است: لا إِلٰه إِلّا هُوَ فَأَنّیٰ تُؤفَكونَ؟

این‌که ما در مسائل مربوط به مبتدا و خبر صحبت می‌کنیم شما را به اشتباه نیندازد که ما فعل را در این جهت مانند اسم فرض کرده‌ایم؛ چنان‌که در جمله‌ی "زَیدٌ یقومُ" می‌گوییم: جمله در موضع "زَیدٌ قائمٌ" است. این تعبیر ما موجب نمی‌شود که معنای این دو جمله طوری یکسان است که هیچ فرق دیگری در آنها نیست. زیرا اگر منظور از مساوی بودن این‌گونه مساوات باشد یکی به صورت فعل و دیگری به صورت اسم نمی‌آید، بلکه باید دو جمله به شکل دو فعل یا هر دو به شکل دو اسم به کار رود.

۳ـ کیفیّت معرفه و نکره در اثبات

از جمله انواع و شعب اثبات این است که: می‌گویی: "زَیدٌ منطلقٌ" و "زَیدٌ المُنطَلِقُ" و "اَلمُنطَلِقُ زَیدٌ". و در هر یک از این جملات غرض خاصّی داری، و هر جمله‌ای را معنی و فایده‌ای است که در دیگری نیست. اینک مطلب را برای تو توضیح می‌دهم:

هنگامی که می‌گویی: "زَیدٌ منطلقٌ"، روی سخن تو با کسی است که اصلاً نمی‌دانسته انطلاقی وجود داشته است؛ نه از "زید" و نه از "عمرو"، و تو با این جمله این مطلب را ابتدائاً به شنونده اِخبار می‌کنی. و هنگامی که می‌گویی: "زیدٌ المنطَلِقُ"، کلام تو متوجّه کسی است که اطّلاعی داشته است از انطلاقی که واقع شده است؛ یا از "زید" و یا از "عمرو". با این جمله به او اعلام می‌کنی که آن انطلاق از "زید" بوده است نه از غیر او.

نکته‌ای که شایان توجّه است این است که: در جمله‌ی اوّل، یعنی: "زیدٌ منطلِقٌ"، فعلی را اثبات می‌کنی که شنونده به وقوع آن اصلاً علم

نداشته است. و در جمله‌ی دوم یعنی: "زَیدٌ المُنطَلِقُ"، فعلی را اثبات می‌کنی که شنونده وقوع آن را می‌دانسته امّا نمی‌دانسته که فعل متعلّق به "زید" است، و تو این مطلب را به او اطّلاع داده‌ای.

تحقیق کامل در این باب: وقتی تو اطّلاع داری که انطلاقی از کسی در جایی و در زمانی و به لحاظ غرضی واقع شده است این کلامی است که همراه خود تو است، و تو احتمال داده‌ای که آن فعل از "زید" باشد. و هنگامی که به تو گفته می‌شود: "زیدٌ المنطلقُ"، آن معنایی که به صورت احتمال معلوم تو بود به طور وجوب و یقین معلوم تو می‌گردد. علاوه بر آن‌که ارباب ادب وقتی می‌خواهند که این وجوب را تأکید کنند ضمیری به نام ضمیر فصل میان دو جزءِ کلام می‌آورند، و می‌گویند: "زَیدٌ هُوَ المُنطَلِقُ".

از مواردی که به عنوان مثال در این باب واضح است وقتی است که می‌گویید: "هُوَ القائلُ بیتَ کَذا". چنان‌که می‌گویید: "جَریرٌ هو القائلُ، و لَیسَ لِسَیفِی فِی العِظامِ بَقیّةٌ"[1] که در اینجا اگر بخواهید در خبر، غیر "جریر" را شرکت دهید، و بگویید: "جَریرٌ هُوَ القائلُ هذا البَیتَ و فُلانٌ". معنی بیهوده‌ای را مقصود کلام قرار داده‌اید، زیرا این بیت کلام شاعر است عیناً، و تصوّر نمی‌شود که غیر جریر در گفتن آن شرکت داشته باشد.

۱ـ دیوان جریر (۱: ۸۰). مصراع دوم چنین است: و لَلسَّیفُ أشویٰ مِن لسانیا ـ از قصیدای در عتاب جدّش "الطعی" م.ح.ش (؟).

۱۴ مبحث ۲: انحصار و قصر در اسم معرفه

بدان که آنچه از معنی "الف و لام" در خبر ادراک می‌کنی، معنای جنس است، مع ذلک برای "الف و لام" در این بحث انواع و صورت‌های دیگری را نیز ملاحظه می‌نمایی:

وجه اوّل، آن است که جنسِ معنایی را بر مبتدا مقصور و منحصر می‌کنیم به قصد مبالغه، چنان‌که می‌گوییم: "زَیدٌ هُوَ الجَواد، وَ عمروٌ هو الشُّجاع"، مقصود ما این است که او در این صفت کامل است. ولی کلام را در شکلی بیان می‌کنیم که ایهام می‌کند جود یا شجاعت جز در مُخبَرٌ عَنه[1] وجود نیافته است. زیرا ما آن جود و شجاعتی را که از غیر او دیده شده است به جهت قاصر و ناقص بودن غیر از نیل به آن کمال، اعتنا نکرده به حساب نیاورده‌ایم، و لذا نمی‌توان کلمه‌ای را عطف بر مبتدا کرد و فردی را در این کمال با مبتدا شریک دانست. یعنی اگر گفته می‌شد: "زَیدٌ هُوَ الجَواد و عَمروٌ"، خلاف آیین گفتار بود.

۱ـ یعنی مبتدا یا مسندٌالیه کلام.م

وجه دوم، آن است که: جنسِ معنایی را که به وسیله‌ی خبر افاده می‌کنیم بر مبتدا منحصر می‌نماییم ولی نه به قصد مبالغه و نه به قصد بی‌اعتنایی به وجود آن در غیر مبتدا، بلکه می‌خواهیم ادّعا کنیم که این صفت جز از مبتدا ظاهر نمی‌شود. این غرض وقتی حاصل است که معنی را به چیزی مقیّد سازیم که آن را مخصّص و منحصر کند، و به‌تنهایی در حکم نوعی قرار دهد، همانند وقتی که مقیّد به حال و زمان می‌شود. چنان‌که می‌گوییم: "هُوَ الوَفِیُّ حینَ لا تَظُنُّ نَفسٌ بِنَفْسٍ خَیراً".[1]

و همین‌گونه است، وقتی که خبر به معنای فعلی است متعدّی، آن‌گاه مفعول مخصوصی را برای آن شرط قرار می‌دهیم. مانند گفتار اَعشیٰ:

هَـو الواهِبُ المِـأةَ المُصْطَفاة
إمّا مَخـاضاً وَ إمّا عِشـارا[2]

او است که بخشنده‌ی صد شتر برگزیده است؛ خواه آن شترها حامل بچّه باشند و خواه صاحب بچّه.

در جمله‌ی اوّل "وفا" را در آن زمان که هیچ‌کس وفاداری نمی‌کند نوع خاصّی از انواع وفا عنوان کرده است، و در بیت مذکور بخشش صد

۱ـ او به تمام و کمال اهل خیر و احسان و وفاست؛ در آن هنگام که کسی کوچک‌ترین امید خیر و احسانی را از دیگران ندارد.م

۲ـ اَلمَخاض، یعنی شترانی که حامل بچّه‌اند. و ناقةٌ عَشراء (به ضم و فتح. مانند: نَفساء): شترانی که ده ماه از حمل آنها گذشته است. و عرب شتران ماده را بعد از وضع حملشان "عِشار" می‌نامد به جهت لزوم این اسم برای آنها بعد از وضع حمل: کما این‌که آنها را "لقاح" هم می‌خوانند. و گفته شده است که "عَشراء" مانند نفساء است (زن‌هایی که تازه زاییده باشند) .ح

شتر گزیده را از نوع خاصّی از بخشش‌ها معرّفی نموده است، و به همین ترتیب بقیّه‌ی موارد. خلاصه، همه‌ی اینها خبر است به معنای اختصاص، و اختصاص هم متعلّق به اسمی است که در جمله‌ی مذکور می‌باشد نه متعلّق به غیر آن.

ملاحظه کنید، مقصود در بیت "أعشیٰ" این است که بگوید: این‌چنین کرم و جود را جز ممدوح کسی نمی‌کند. چه بسا ممکن است این بیت را شخصی بشنود یا بخواند و گمان کند "الف و لام" در اینجا به منزله‌ی "الف و لام" است در جملات نظیر: "زَیدٌ هُوَ المُنطَلِق"، از آن جهت که مقصود بخشش مخصوصی است، همان‌گونه که در این جمله مقصودْ انطلاقِ مخصوصی است. ولی مطلب چنین نیست، زیرا در این بیت قصد گوینده متوجّه به جنس مخصوصی از بخشش است نه به بخشش مخصوصی. مقصود اصلی این است که بگوید این بخشش از ممدوح من تکرار می‌شود، و می‌خواهد بگوید که ممدوح من در مقامی است که نه یک بار بلکه چندین بار این صد شُتر را می‌بخشد. امّا منظور در جمله‌ی: "زَیدٌ هوَ المُنطَلِق"، متوجّه انطلاقی است که تنها یک بار واقع شده است، نه متوجّه جنس انطلاق. یعنی تکرار و تجدّد در جمله‌ی: "زَیدٌ هُوَ المُنطَلِق" متصوّر نیست. و چگونه متصوّر باشد در حالی که شما جملاتی می‌گویید نظیر: "جَریرٌ هُوَ القائِل"، و "لَیسَ لِسَیْفِی فِی العِظامِ بَقیَّةٌ". و با این بیان می‌خواهید این شعر گفته شده و تألیف و ترکیب آن را برای "جریر" اثبات کنید. بنا بر این میان این دو حال را باید فرق بگذارید، یعنی وقتی قصد شما متوجّه نوع فعل است یا زمانی که مقصودتان فعل واحد و معیّنی است.

وجه سوم، آن است که قصر و انحصار معنی بر اسم مذکور در جمله از جهت جنس آن مقصود نمی‌باشد؛[1] نه آن‌طور که در جمله‌ی: "زَیدٌ هُوَ الشُّجاع"، بود (که مراد این بود که شجاعت غیر "زید" را به چیزی حساب نکنید) و نه آن‌طور که در جمله‌ی: "هُوَ الواهِبُ المِأةَ المُصْطَفاة"، گفتیم. بلکه بر وجه ثالثی است. چنان‌که گفتار "خَنساء" بر این وجه است:

إذا قَبُحَ البُکاءُ عَلی قَتیلٍ
رأیتُ بُکاءَکَ الحَسَنَ الجَمیلا[2]

اگرچه گریه بر کشته‌ای نازیبا باشد، امّا من گریه‌ی تو را زیبا و جمیل دانسته‌ام.

شاعر در اینجا نمی‌خواهد بگوید که گریه‌ای غیر از گریه بر او زیبا و جمیل نیست. زیبایی را هم مقیّد به چیزی نکرده است که تصوّر کنیم زیبایی را حصر بر بُکاء می‌کند؛ چنان‌که "اعشیٰ" بخشش صد شتر را منحصر به ممدوح کرده بود؛ بلکه خواسته است این گریه کردن را در جنس آن چیزی که حسنش ظاهر و آشکار است قرار دهد؛ زیبایی و حسنی که هیچ‌کس آن را انکار نمی‌کند، و کسی در آن کوچک‌ترین شکّی ندارد.

۱ـ یعنی مقصود از "الف و لام" این است که معنایی را در جنس، منحصر و مقصور به اسمی کنیم که در کلام مذکور باشد.ح

۲ـ (انس الجلساء فی دیوان الخنساء: ۷۲) از قطعه‌ای در رثاء صخر.م

نکته‌های دقیق دیگری در باب خبر معرفه

خبر معرّف به "الف و لام" معنای دیگری غیر از معانی که برای شما ذکر کردم دارد، و آن را در این باب روشن و سبْک دقیقی است. این معانی دقیق چون نظره‌ای است پنهانی که تنها شخص متفکّر آن را ادراک می‌نماید؛ به‌طوری که می‌گویند: فهمیده می‌شود و در عین حال انکار می‌شود. مانند این دو جمله: "هُوَ البَطَلُ المُحامی"، "و هُوَ المتّقَی المُرتَجیٰ"، که هیچ‌یک از معانی که ذکر آن گذشت در این دو جمله منظور شما نمی‌باشد. یعنی شما در این مقام نیستید که اشاره کنید به معنایی که مخاطب از وقوع آن آگاه بوده ولی نمی‌داند از چه کسی واقع شده است، چنان‌که در جمله‌ی: "زید هو المنطلق"، بحث آن گذشت. و نیز نمی‌خواهید معنایی را بر مبتدا حصر کنید؛ به این صورت که بگویید غیر او چنین صفتی را به کمال دارا نشده است، چنان‌که در جمله‌ی: "زَیدٌ هُوَ الشُّجاع"، بیان کردیم. و نیز نمی‌خواهید بگویید که مبتدا با این صفت ظاهر است و مشهور، چنان‌که در جمله‌ی: "وَ والِدُکَ العَبدُ"، بدان اشاره شد. بلکه می‌خواهید به دوست خود بگویید: آیا مردی شجاع و دلاوری را که حامی و پشتیبان خوبی باشد شنیده‌ای؟ آیا واقعیّت این وصف را دریافته‌ای؟ واقعاً چه طور می‌شود که مردی استحقاق چنین صفتی را دارا شود؟ اگر به چنین شخصی به طور قاطع و یقین دست یافتی، و آن‌طور که شایسته است تصوّر آن را نمودی دوستی خود را با او رها مکن، و دامنش را محکم بدار که گم شده‌ی تو تنها اوست، و همه خواسته‌های تو نزد او است. سبْک این نوع جمله مثل سبْک این جملات است که می‌گویید:

آیا در باره‌ی شیر چیزی شنیده‌ای؟ و آیا می‌دانی که شیر چیست؟ اگر شناخته‌ای بدان که "زید" عیناً همان شیر است.

این سبْک هنگامی ظاهرتر و آشکارتر می‌شود که صفتی را که می‌خواهید به وسیله‌ی آن از مبتدا خبر دهید، آن صفت بر موصوفی هم جاری شده باشد.[1] مانند گفتار "ابن الرّومی":

هُوَ الرَّجُلُ المَشْروکُ فِي جُلِّ مالِهِ[2]
ولٰکِنَّـهُ بالمَجـدِ و الحَمـدِ مُفْـرَدُ

او مردی است که مردم در تمام اموالش با او شریکند امّا در مجد و بزرگواری و اوصاف نیک منحصر به فرد می‌باشد.

در این بیت شاعر گویی به شنونده می‌گوید: خصوصیّات مردی را مورد تأمّل قرار ده که در ثروتش همه را شریک می‌سازد، و مهمان‌ها و همسایگان و آشنایان او هیچ‌گاه از او جدا نمی‌شوند، و هرچه بخواهند از او دریافت می‌دارند. اگر توانستی در خاطر خویش چنین فردی را تصوّر کنی بدان که آن فرد همین مرد است.

بنا بر این دانستید که مقصود از جمله: "اَلرَّجُلُ المَشروکُ فی جُلِّ مالِهِ"، این نیست که بگوید: او کسی است که از وصفش اطّلاع یافته‌ای، و از وضع و حالش آگاه شده‌ای که مردم در تمام ثروتش با او شریکند، یعنی از نوع جمله‌ی: "هُوَ الرَّجُلُ الَّذی بَلَغکَ اَنَّه اَنفقَ کَذا" و "اَلَّذی وَهَبَ

۱ـ یعنی صفت به حال متعلّق.م

۲ـ به ظاهر کلمه‌ی "مشروک" صفت رجل است ولی واقعاً صفت برای مال است. م. بیت از دیوان ابن‌رومی (۲: ۵۸۹).م

المِأةَ المُصطفاةَ مِنَ الابِل"، نیست. و نیز مراد این نیست که بگوید: او در این صفت کامل است، حتّی افرادی هستند که اقوامی در همه ثروتشان با آنها شریکند ولی فرد مورد نظر در این وصف اکمل و اتَمّ است. وقتی دانستید که مقصود از جمله‌ی مورد بحث این معانی نیست می‌فهمید که جمله معنای ثالثی دارد؛ همان معنایی که من بدان اشاره کردم. یعنی شاعر می‌خواهد به مخاطب بگوید: خود را در مقام و معنای جمله‌ی: "رَجلٌ مَشروکٌ فی جُلّ مالِه"، قرار ده، و سپس در باره‌ی فلانی تأمّل کن. خودت خواهان می‌شوی که این چهره‌ی آراسته را از فلانی مشاهده کنی. تو پی می‌بری که او آن سیما را برای تو آشکارا فراهم می‌سازد، و آن را به صورت کامل به دست تو می‌دهد. به گفتار "ابن رومی" توجّه کنیم:

أنَا الرَّجُلُ المُدْعُوُّ عاشقَ فَقرِه
إذا لَم تُکارِمْنی صُروفُ زَمانی[1]

من آن مردی هستم که عاشق فقرش نامیده می‌شود؛ در آن هنگام که گرفتاری‌های روزگار با من به جوانمردی و کرم رفتار نمی‌کنند.

هیچ‌یک از انواع "الف و لام" قوی‌تر از این نوع که جنبه‌ی تخیّلی و تصوّری دارد نسبت به "اَلّذی" نیست. زیرا "اَلّذی" غالباً به این منظور می‌آید که مطلبی را ابتدا در تصوّرتان فرض کنید، سپس به وسیله‌ی "الذّی" آن را بیان نمایید، مانند بیت زیر:

أخوکَ الّذی إن تَدعُهُ لِمُلِمَّةٍ
یُجِبْکَ و إنْ تَغْضِبْ إلَی السَّیفِ یَغضِبِ[2]

۱ـ بیت از ابن رومی است (چنان‌که مراغی گوید).ح ۲ـ بیت از شاعر ⇐

برادر تو آن‌کسی است که اگر او را به مهمّی فرا خوانی فوراً جواب مثبت به تو دهد، و اگر بر کسی غضب کنی او شمشیر به دست بر دشمنت خشم گیرد. و نمونه‌ی دیگر آن:

أخوکَ الّذی إنْ رِبْتَهُ قالَ إنَّما
أُرَبْتَ و إنْ عاتَبْتَهُ لانَ جانِبُه[1]

برادر تو آن‌کسی است که اگر رفتار تو در او ایجاد شکّ نماید گوید شکّ از وجود تو سلب شده است، و اگر او را مورد عتاب قرار دهی او در برابر تو نرمی و لطف نشان دهد.

در این بیت و نظایر آن ترتیب کلام بر این است که: انسانی را فرض می‌کنید که صفتش این است، و شأنش چنین است. و شنونده را به فردی احاله می‌نمایید که در عالم وهم و خیال تعیّن و تحقّق می‌یابد؛ بی‌آن‌که مردی را به این صفت شناخته باشد. آن‌گاه به شنونده اِخبار می‌کنید که آن کس که شایستگی نام برادری را داراست همین شخص است که او را شناخته‌ای. حتّی چنان است که گفته‌اید: برادر تو "زید" کسی است که می‌دانی اگر به جهت پیش‌آمد مهمّی او را بخوانی تو را سریعاً اجابت می‌کند.

⇐ جاهلی، حُجیّة بن مُضرّب، از قصیده‌ای حماسی است در عتاب به همسرش که چون شاعر شترش را به فرزندان برادر خود که یتیم بودند عطا کرده بود همسرش او را سرزنش نمود. حماسهٔ مرزوقی (۳: ۱۱۷۷).م

۱ـ اِن رِبْتَهُ: یعنی کاری کنی که دوست در آن به شکّ افتد. اَرَبتَ: یعنی شک و رَیبه از تو سلب شده است. م، بیت از بَشّار بن بُرد در مدح مروان بن محمّد (دیوان: ۱: ۳۰۸).ح

معرفه بودن مبتدا و خبر

و امّا در مورد جمله‌ی: "اَلمُنطَلِقُ زَیدٌ"، و فرق میان آن با جمله‌ی: "زَیدٌ المُنطَلِق"، لازم است بگوییم که: اگرچه شما در ظاهر تصوّر می‌کنید این‌دو یکسانند از حیث آن‌که غرض در هر دو حال اثبات انطلاقی است برای "زید"؛ انطلاقی که قبلاً به آن اطّلاع حاصل شده است. ولی مطلب چنین نیست بلکه میان این دو کلام فرقی است آشکار.

بیان مطلب آن‌که: وقتی می‌گویید: "زَیدٌ المُنطَلِقُ"، شما صحبت از انطلاقی می‌کنید که واقع شده است، و شنونده هم قبل از آن به وقوع آن اطّلاع داشته است ولی نمی‌دانسته است این انطلاق از "زید" بوده یا از "عمرو". وقتی شما می‌گویید: "زَیدٌ المُنطَلِقُ"، شکّ را از شنونده برطرف می‌سازید، و به او اعلام می‌کنید تا او با قطع و یقین بداند که از "زید" بوده است. ولی وقتی کمله‌ی"اَلمُنطَلِق" را بر "زید" مقدّم می‌نمایید، و می‌گویید: "اَلمُنطَلِقُ زَیدٌ"، دیگر این مقصود مطرح نیست، بلکه منظور شما آن است که انسانی را از دور دیده‌اید که به جانب شما می‌آید ولی برای شما محقّق نبوده که این شخص "زید" است یا "عمرو". در این حال دوست شما به شما می‌گوید: "اَلمُنطَلِقُ زَیدٌ"، یعنی شخصی که تو او را از دور می‌بینی "زید" است. و گاه مردی را می‌بینید که در مقابل شما ایستاده جامه‌ی دیبایی بر تن دارد، و این مرد را از قدیم می‌شناختید امّا فراموش کرده‌اید، در این حال به شما گفته می‌شود: این شخص که جامه‌ی دیبا بر تن دارد همان دوست دیرینه‌ی شماست که فلان وقت با شما بود، چه قدر فراموشکار شده‌اید! غرض شما در این

جملات آن نیست که پوشش دیبا را برای آن شخص اثبات کنید، زیرا همین که شما این لباس را بر تن او مشاهده می‌کنید شما را از اِخبار مُخبِر و اِثبات پوشش آن شخص بی‌نیاز می‌کند.

بنا بر این، هرگاه متوجّه شدید که کلام با اسم فاعل یا صفتی از صفات شروع شده است، یعنی مبتدای جمله قرار گرفته است، و اسمی که صاحب آن صفت است در معنی خبر واقع شده است بدانید که در آن حال هدف کلام غیر از موقعی است که اسم فاعل یا صفت خبر باشد، یعنی مانند جمله‌ی "زَیدٌ المُنطَلِقُ"، باشد.

ضمناً باید دانست که گاه این صورت و شکل در بعضی مسائل این باب مشتبه گردیده است تا آنجا که تصوّر شده است وقتی دو اسم معرفه مبتدا و خبر شوند با تقدیم و تأخیر آنها اختلاف معنی پیش نمی‌آید. از مواردی که این موضوع را ایهام می‌کند گفتار نحویّون در باب "کانَ" می‌باشد که: اگر دو اسم معرفه در کلامی با هم جمع شوند می‌توانی هر یک را بخواهی اسم "کانَ" و دیگری را خبر آن قرار دهی. چنان‌که می‌گویی: "کانَ زَیدٌ أخاکَ" و "کانَ أخوکَ زَیداً"، که تصوّر می‌شود تساوی دو اسم در معرفه بودن موجب می‌گردد اختلافی در معنی پدید نیاورد که این را اوّل ذکر کنیم و آن یکی را دوم. بعضی گمان کرده‌اند که اگر مبتدا و خبر هر دو معرفه باشند، ترتیبی که میان مبتدا و خبر ایجاب می‌کند، و موقفی که برای آن‌دو از جهت تقدّم و تأخّر وضع می‌گردد ساقط و منتفی می‌باشد.

از نمونه‌هایی که چنین معنی را ایهام می‌کند آن است که می‌گویید: "اَلاَمیرُ زَیدٌ، و جِئتُکَ و الخَلیفةُ عبدُالمَلِک"، که مقصود کلام اثبات

امارت برای "زید"، و اثبات خلافت برای "عبدالملک" است. چنان‌که همین معنی و مقصود، هنگامی است که می‌گویید: "زَیدٌ الاَمیرُ و عَبدُالمَلِکُ الخَلیفَةُ"، و این جمله را هم به کسی که خلیفه را مشاهده می‌کند می‌گویید و هم به کسی که از محضر امیر غایب است، و همچنین به کسی که در نظیر مثال زیر توّهم می‌کند:

أبوکَ حُبابٌ سارِقُ الضَّیفِ بُردَهُ
و جَدیَّ یا حَجّاجُ فارِسُ شَمَّرا[1]

پدر تو "حباب" است که عبای مهمان را دزدید. امّا جدّ من ای حجّاج سوارکاری بود که در میدان جنگ آستین‌ها را بالا می‌زد. یعنی خیال می‌کند که اگر گفته شود: "حُبابٌ أبوکَ، و فارِسُ شَمَّرَ جَدّی"، فرقی میان این دو عبارت وجود ندارد و حال آن‌که چنین نیست.

آنچه شکل صحیح مطلب را کاملاً روشن می‌سازد، و بر وجوب فرق میان این دو مسأله دلالت می‌کند این است که: اگر کلام را مورد تأمّل قرار دهید خواهید دید آنچه مساوی بودن این دو اسم معرفه را احتمال نمی‌دهد، همان مطلب اعمّ و اکثر است. اگر بخواهید موضوع را کاملاً بفهمید به این قول عرب توجّه کنید که: "لَیسَ الطِّیبُ إلّا المِسکُ" (عطر خوشبو و لطیف جز مشک نیست)، و گفته‌ی جریر: "ألَستُم خَیرَ مَن رَکِبَ المَطایا؟"[2] (آیا شما نیستید بهترین کسانی که بر مرکب‌های راهوار

۱ـ از جمیل بن معمّر عذری، صاحب بُثَینة (دیوان: ۱۱۳). و شَمَّر، نام اسبی متعلّق به جدّ او بوده است.ح

۲ـ از قصیده مشهور اوست در مدح عبدالملک بن مروان. مصراع دوم آن چنین است: و اندی العالمینَ بطونَ راحٍ. دیوان (۱: ۸۹).م

سوار شدند؟) و سخن متنبّی: "أَلَستَ ابنَ الأُولیٰ سَعِدُوا و سادُوا؟" (آیا تو فرزند آنها که سعادت و سروری یافتند نیستی؟) و نظایر این جمله‌ها، یعنی نمونه‌هایی که به شماره و حساب در نمی‌آید. و اگر آن معنایی را که با قلب و تغییر طرفین جمله برای شما حاصل می‌شود منظور قرار دهید و بگویید: "لَیسَ المِسکُ إلَّا الطِّیبُ، اَلیسَ خیرُ مَن رَکِبَ المَطایا ایّاکُم؟ اَ لیسَ ابنُ الأُولیٰ سَعَدُوا وَ سادوا ایّاکَ"، خواهید فهمید که مطلب بر همان اساسی است که من برای شما تعریف کردم: یعنی وجوب اختلاف معنی به حسب تقدیم و تأخیر دو اسم معرفه.

در اینجا نکته‌ای است که با آن، قطع و یقین به وجوب این فرق برای همیشه ثابت و لازم می‌گردد، و آن این است که: مبتدا تنها به لحاظ آن‌که ابتدای جمله می‌آید مبتدا نیست، و خبر هم تنها به لحاظ آن‌که پس از مبتدا ذکر می‌شود خبر نخواهد بود. بلکه مبتدا از آن جهت مبتدا است که مسندٌ إلیه جمله است، و معنی کلام برای آن اثبات می‌شود. و خبر هم خبر است از آن جهت که مسند جمله است، و معنی کلام به وسیله‌ی آن برای مبتدا اثبات می‌گردد.

توضیح مطلب: وقتی می‌گوییم: "زَیدٌ مُنطَلِقٌ"، در حقیقت انطلاق را برای "زید" اثبات کرده‌ایم بنا بر این زید "مُثْبَتٌ لَه" و مُنطلِق "مُثبتٌ بِه" است، و تقدیم مبتدا بر خبر لفظاً حکمی است واجب؛ از همین جهت، یعنی از جهت این‌که مبتدا اسمی است که معنای کلام برای آن اثبات می‌گردد، و به آن اسناد داده می‌شود، و خبر کلمه‌ای است که معنای کلام به وسیله‌ی آن اثبات می‌شود. اگر قرار این بود که مبتدا از آن جهت

مبتدا باشد که کلام به آن آغاز شده است، لازم می‌آمد که با گفتن: "مُنطَلِقٌ زَیدٌ"، مبتدا از مبتدا بودنش خارج شود. و لازم می‌آمد که قول علمای ادب که: "إنَّ الخَبَرَ مقدَّمٌ فی اللَّفظِ و النیّةُ بِهِ التّأخیر" سخنی بیهوده باشد. و چون مطلب چنین است پس اگر دو اسم معرفه را ذکر کنیم، و آنها را مبتدا و خبر قرار دهیم به طور قطع لازم می‌آید که ما با کلمه‌ی دوم معنایی را برای کلمه‌ی اوّل اثبات نماییم.

باز از مواردی که بر اختلاف این معنی به طور وضوح دلالت دارد وقتی است که دو اسم معرفه را می‌آورید، و یک بار این را مبتدا قرار می‌دهید و دیگری را خبر، و بار دیگر به عکس. چنان‌که در این دو جمله : "اَلحَبیبُ أنتَ" و "أنتَ الحبیبُ". معنای جمله‌ی: "اَلحَبیبُ اَنتَ" این است که وقتی محبّت صادقانه شد میان شما و آن‌که دوستش دارید هیچ فاصله و جدایی نیست، و مَثَل دو دوست صمیمی مَثَل جانی است که آن را میان خود تقسیم می‌کنند. چنان‌که یکی از حکما گفته است: "اَلحَبیبُ اَنتَ إلاّ أنَّهُ غیرُک". دراین جمله چنان‌که می‌بینید فرقی است لطیف و دارای نکته‌ای است شریف. امّا اگر می‌خواستید این نکته را در قالب جمله‌ی: "أنتَ الحَبیبُ"، بیان کنید معنایی را خواسته بودید که صحیح نیست، چه آن معنایی که از جمله‌ی: "أنتَ الحَبیبُ" مفهوم می‌شود همان است که "متنبّی" در بیت زیر آن را منظور نموده است:

أنت الحَبیبُ ولکِنّی أعوذُ بِهِ
مِن اَنْ أکونَ مُحِبّاً غَیرَ مَحبوبِ[1]

۱ـ از قصیده‌ای است در مدح کافور اخشیدی (سال ۳۴۶ هـ).م

تو همان یگانه محبوب منی (که از میان تمام مردم تنها او را به محبّت اختصاص داده‌ام) امّا من پناه می‌برم به خدا از این‌که محبّی باشم که کسی او را دوست نمی‌دارد.

مطلب دیگر آن‌که: لفظ "حبیب" فعیل است به معنی مفعول، و در این صورت محبّت حقیقةً متعلّق به مفعول نیست، بلکه صفتی است متعلّق به غیر او ولی به صورتی که با مفعول ملابست و تعلّق یافته است؛ نوع تعلّق فعل به مفعول. و صفت وقتی وصف به کمال می‌شود که آن کمال به شخص صاحب صفت برگردد نه به کسی که این صفت با او ملابست و تعلّق یافته است؛ نوع ارتباط و ملابست مفعول. و چون مطلب این‌گونه است بعید است گفته شود: "أنتَ الْمَحبوب" به این معنی که: تو در محبوب بودن کاملی، کما این‌که بعید می‌نماید گفته شود: "هُوَ المَضروبُ" به معنی این‌که: او در مضروب بودنش کامل است.

بنا بر این جمله‌ی: "أنتَ الحَبیب" به منزله‌ی جمله‌ی: "أنتَ الشُّجاع" نیست که در آن‌کسی را اراده می‌کنید که این وصف در او کامل شده است، بلکه باید بعد از این بدانید که میان جمله‌ی: "أنتَ الحَبیب" و "زَیدٌ المُنطَلِق" فرق است، و آن این‌که: در محبّتی که آن را اثبات کرده‌اید شما را بهره‌ای از جنسیّت است؛ زیرا مقصود شما این بوده که بگویید: محبّت من تماماً منحصر به تو است، و جز من احدی در محبّتم به تو سهم و بهره‌ای ندارد. ملاحظه کنید: شما با جمله‌ی: "أنتَ الحَبیب"، در حقیقت این معنی را به دست داده‌اید که: غیر محبوب را دوست نمی‌دارید، و محبّتی هم نسبت به احدی جز او ندارید، و حال آن‌که این

جریان در جمله‌ی: "زَیدٌ المُنطَلِق" متصوّر نیست، زیرا در این جمله معنای جنسیّت وجود ندارد، چون در اینجا انطلاق واحدی است که مخاطب به وقوع آن اطّلاع داشته است، و تنها می‌خواسته است شخص عامل این فعل برایش معیّن گردد، و به آن تصریح شود. البته اگر بگویید: "زَیدٌ المُنطَلِق فی حاجَتِکَ" در حالی که مقصودتان کسی باشد که کارش سعی در حاجت شماست در آن صورت معنی جنسیّت در آن طرح داخل خواهد شد؛ بر حدّ جنسیّتی که در جمله‌ی: "أنتَ الحبیب"، بود.

در اینجا اصلی است که لازم است آن را در ذهن خود کاملاً استوار سازید و آن این است که: وضع اسماءِ جنس تماماً چنان است که وقتی به صفتی توصیف می‌شوند متنوّع و منشعب می‌گردند، یعنی کلمه‌ی "رَجُل" که جنس واحد است وقتی آن را وصف کنید، مثلاً بگویید: "رَجُلٌ ظَریفٌ، رجلٌ طَویلٌ، رجُلٌ قَصیرٌ، رَجلٌ شاعرٌ، رَجلٌ کاتِبٌ" کلمه "رَجُلٌ" به صورت انواع مختلف درمی‌آید، و هر نوعی از این اسم در حدّ خود چیزی مستقلّ شمرده می‌شود، و در اسم "رَجُلٌ" به تناسب هر صفتی که به آن قرینه می‌کنید جنسیّتی تازه و جدید پدید می‌آید.

مصدر وقتی که معرف به "الف و لام" است

این مسأله در مصادر هم چنین است، به‌طوری که می‌گویید: "اَلْعِلم، اَلجَهل، اَلضَّرب، اَلقَتل، اَلسَّیر، اَلقِیام، اَلقُعُود" و از هر یک از این معانی جنسی می‌فهمید. مِثل کلمه‌ی رجل و فرس و حمار. امّا وقتی اینها را توصیف می‌کنید، و مثلاً می‌گویید: "عِلمٌ ضَروریٌّ، عِلمٌ مُکتَسَبٌ، ضَربٌ شَدیدٌ، ضَربٌ خَفیفٌ، سَیرٌ سَریعٌ، سَیرٌ بَطیءٌ" و نظایر اینها، در

واقع جنس اینها به اقسامی منقسم می‌شود، و به صورت انواعی درمی‌آید. و مَثَل آن مَثَل چیزی می‌شود که به صورت مجموع و مؤلَّف است، آن‌گاه شما آن را شاخه‌شاخه و شعبه‌شعبه می‌کنید. این سبک و روشی است که در میان اهل ادب معروف و اصلی است که در میان هر قوم و ملّتی متداول می‌باشد.

باز از جمله شؤون مصدر آن است که به واسطه‌ی متمّم‌هایی دارای شُعَب و شقوقی می‌شود.[۱] بدین معنی که: شما می‌گویید "اَلضَّرب" و آن را جنس واحدی فکر می‌کنید. و هنگامی که می‌گویید: "اَلضَّربُ بالسَّیفِ" با متعدّی و مقیّد کردن ضرب به سیف، ضرب نوعی مخصوص می‌شود. آیا نمی‌بینید که وقتی می‌گویید: زدن با شمشیر غیر از زدن با عصا است، مقصودتان این است که این دو عمل دو نوع مختلف است و اجتماع این‌دو در اسم "ضرب" موجب یکسان بودن معنی آنها نمی‌شود زیرا این متمّم[۲] میان این دو نوع زدن فاصله ایجاد کرده آن‌دو را از یکدیگر جدا ساخته است از مثال‌های روشن در این باب گفتار "متنبّی" است:

۱ـ مقصود اضافات و متمّم‌هایی است که به مصدر متّصل می‌شود، از قبیل فاعل و مفعول... چنان‌که مصدر لازم باشد تنها فاعل می‌گیرد، و اگر متعدّی باشد فاعل و مفعول هر دو ذکر می‌شود. برای مثال می‌توان این آیه را عنوان کرد: "وَ لَولا دَفعُ اللّهِ النّاسَ بَعْضَهُم بِبَعضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ و بِیَعٌ و صَلَواتٌ و مَساجِدُ.. (حج / ۴۰).م

۲ـ مقصود در اینجا کلمه‌ی "سَیف" است که به وسیله‌ی حرف جرّ مجرور شده و پس از مصدر "ضرب" ذکر گردیده، و معنی آن را مقیّد ساخته است.م

وَ تَوَهَّمُوا اللَّعبَ الْوَغىٰ و الطَّعنُ فِی الْ
هَیجاءِ غَیرُ الطَّعنِ فِی المَیدانِ[1]

آنها تصوّر کردند که جنگ بازی و تفریح است، و حال آن‌که نیزه زدن در کارزار غیر از نیزه زدن در میدان بازی است.

اگر اختلاف متمّم مصدر در بیت بالا اختلاف معنای مصدر را فی‌نفسه ایجاب نمی‌کرد، و در آن انقسام و تنوّعی پدید نمی‌آورد کلام فوق معنایی نداشت، و در باطل بودن مانند این بود که بگویید: "وَ الطَّعنُ غَیرُ الطَّعن". پس با این بیان کاملاً روشن شد که هر یک از دو کلمه‌ی "طَعن" به‌تنهایی جنسی مستقل بوده غیر از جنس دیگر. بدین شکل که این یکی در پهنه‌ی نبرد بوده و آن دیگری در میدان بازی. و این‌چنین است هر کلمه‌ای که مصدر به آن متعدّی و متعلّق گردد. بنا بر این اختلاف دو مفعول مصدر موجب اختلاف معنای آن مصدر است، و متعدّی به این مفعول غیر از متعدّی به مفعول دیگر است. و بر همین اساس است که می‌گویید: "لَیسَ إعطاءُکَ الکَثیرُ کَإعطاءِکَ القَلیلِ". و همین‌گونه است وقتی که مصدر را متعدّی و متعلّق به حال می‌کنید. مثلاً می‌گویید: "لَیسَ إعطاءُک مُعسِراً کإعطاءِکَ مُوسِراً"، "لَیسَ بَذْلُکَ وَ أنتَ مُقِلٌّ کَبَذْلِکَ و أنتَ مُکْثِرٌ": عطا و بخشش تو در حالی که در سختی و فقری مانند عطای تو در حال غنا و فراخی زندگی نیست.

۱ـ از قصیده‌ای است در مدح سیف‌الدّوله حمدانی هنگام آمدنش از بلاد روم (۳۴۵ ه) به مطلع:

اَلرَّأی قبلَ شجاعة الشُّجعانِ   هو اوّلٌ و هی المحلّ الثّانی .م

(واحدی: ۵۹۴).م

حال که این قاعده را در مورد مصدر دانستید حکم اسم مشتقّ از مصدر را هم بر همین قاعده قیاس کنید. و چون این اصل را مقیاس قرار دهید می‌فهمید که جمله‌ی: "هُوَ الوَفِیُّ حینَ لا یَفِی اَحَدٌ"، و جمله‌ی: "هُوَ الواهِبُ المِأةَ المُصْطَفاةَ"، و این بیت:

وَ هُوَ الضّاربُ الكَتیبَةَ والطَّع
نَةُ تَغلُو، وَ الضَّربُ اَغلیٰ و اَعلیٰ[1]

این همان کسی است که ستون لشکر را می‌کوبد. یک نیزه‌ی او بسی گران تمام می‌شود ولی ضربه‌ی شمشیرش گران‌تر و عالی‌تر از آن است.

و نظایر اینها تماماً خبرهایی است که در آنها معنی جنسیّت است. و وقتی اینها را خبر قرار می‌دهید، و مثلاً می‌گویید: "أنتَ الشُّجاع"، اینها هم در نوع خاصّ خودشان به منزله‌ی جنس مطلق‌اند. و همان‌طور که شما با جمله‌ی: "أنتَ الشُّجاع"، مقصودتان شجاعتی نیست که عیناً وقوع یافته و از انسانی دانسته شده است، و خواسته‌اید توضیح دهید که این صفت از چه کسی بوده است، بلکه می‌خواهید جنس شجاعت را به آن اسم منحصر نمایید، و کسی را غیر از او در این وصف بهره‌مند ندانید.

در جمله‌ی: "أنتَ الوَفِیُّ حینَ لا یَفِی اَحَدٌ"، نیز وفای واحدی را قصد نمی‌کنید. و چگونه ممکن است چنین باشد در حالی که می‌گویید: "حینَ لا یَفِی اَحَدٌ."[2] و نیز بیهوده است که در جمله‌ی: "هُوَ الواهِبُ المِأةَ

۱ـ بیت از "متنبّی" است، از قصیده‌ای که در آن سیف‌الدّوله را به جهت مرگ خواهر کهین او تسلیت گفته است (واحدی: ۵۷۷).م ۲ـ فرق است میان این‌که صفت معرّف به "الف و لام" مبتدای جمله باشد یا خبر. اگر صفت معرّف به "ال" خبر برای مبتدای معرفه گردد حصر را می‌رساند.م

المُصطَفاة"، مقصود بخشش واحدی باشد. زیرا در آن صورت لازم می‌آید تنها به همان صد شتری که ممدوح یک بار آن را عطا کرده است قصد شود، و دیگر بخشش‌های همانند آن را تجدید و تکرار نکرده باشد، و معلوم است که این معنی خلاف غرض است، زیرا منظور شاعر این است که بگوید: ممدوح من کسی است که از شؤون و عادات همیشگی او عطاکردن این نوع صد شترهاست، و کسی است که کرم و جودش به این درجه می‌رسد. چنان‌که می‌گویید: "هُوَ الَّذی یُعطِی مادِحَهُ الاَلفَ و الاَلفَینِ."[1] و مثل این جمله: "و حاتِمُ الطّائیُّ وَهّابُ المِئ"[2]. خلاصه آن‌که، این مطلب واضح‌تر از آن است که بر کسی پوشیده بماند.

اصل دیگر، یعنی اصلی که حقّ ماست آن را بدانیم این است که: مسیر جنسیّت در اسم در حالی که خبر است غیر آن مسیری است که به صورت مبتداست.

تفسیر مطلب: ما اگرچه گفتیم: "الف و لام" در جمله‌ی: "أنتَ الشُّجاع"، برای جنس است چنان‌که در جمله‌ی: "اَلشُّجاعُ مُوَقًّی و الجَبانُ مُلَقًّی"،[3] هم برای جنس است ولی میان این‌دو فرقی است بزرگ. بدین معنی که: مقصود ما در جمله‌ی: "اَلشُّجاعُ مُوَقًّی"، این است که مصونیّت و محفوظ ماندن را برای هر کس که شجاعت صفت اوست

۱ـ یعنی: او کسی است که مدح کننده خود را هزار و دو هزار (درهم یا دینار) عطا می‌کند.م

۲ـ لفظ "مِئة" بر مئین جمع بسته می‌شود. و اصل آن "مَئی" بر وزن فَعیل است. فاءالفعل آن به جهت کسره بعدش مکسور شده است.م

۳ـ انسان شجاع همیشه در بلاها محفوظ می‌ماند، و آدم ترسو به بلاها گرفتار می‌شود.م

اثبات کنیم، لذا جمله در معنای این است که بگوییم: "اَلشّجعانُ کُلُّهُم مُوَقُّونَ". البتّه من در مقام این نیستم که بگویم این شخص شجاع مانند شجاعان است به طور کلّی و مطلق؛ اگرچه بیش‌تر ادبا این‌گونه تصوّر کرده‌اند، بلکه می‌خواهم بگویم که شما این مصونیّت و وقایه را طوری عنوان می‌کنید که مستغرق در جنس شود، و آن را شامل و در آن شایع گردد. امّا در جمله‌ی: "أنتَ الشُّجاع"، اصلاً معنایی برای استغراق نیست، زیرا در مقام این نیستید که بگویید: تو همه‌ی شجاعانی، تا با این سخن عقیده‌ی کسانی را اظهار کنید که در باره‌ی جمله‌ی: "أنتَ الخَلقُ کُلُّهُم" و "أنتَ العالَمُ" می‌گویند. چنان‌که شاعر گفته است:

لَیسَ عَلَی اللّهِ بِمُسْتَنکِرٍ
أن یَجْمعَ العالَمَ فی واحِدٍ[1]

برای خدا کار منکری شمرده نمی‌شود، و ذات الهی مورد انکار قرار نمی‌گیرد که این جهان را در یک موجود واحدی جمع کند.

بلکه موضوع جنسیّت در اینجا مأخذ دیگری دارد غیر از این، و آن این است که شما به وسیله‌ی جنسیّت به مصدری که صفت از آن مشتقّ است قصد می‌کنید، و این صفت را به آن مصدر سوق می‌دهید نه به خود صفت؛ با توجّه به این‌که شما در سوق دادن صفت به مصدر طریقه‌ای دقیق دارید، بدین معنی که: مقصود آن نیست که شجاعت‌های فراوانی را بیاورید، و آنها را برای شخص منظور یکجا جمع کنید، و در او ایجاد نمایید. و نیز نمی‌خواهید بگویید: شجاعت‌هایی که وجودشان در

۱ـ از ابونواس، از قطعه‌ای در مدح هارون‌الرّشید.ح

موصوف‌هایِ به شجاعت تصوّر می‌شود تماماً در این شخص موجود است نه در آنها. این ادّعاها همه بیهوده و ناممکن است؛ بلکه مقصود آن است که بگویید: ما صفت شجاعت را تعقّل کردیم، و حقیقت آن را شناختیم، و دانستیم که انسان در اقدام و اظهار قدرتش چگونه باید باشد، تا این‌که معلوم شد فلانی در حدِّ کمال شجاع است. و در میان مردم هم استقرا نمودیم و مراجعه کردیم و متوجّه شدیم که او این صفت را در وجود خود کامل نموده، همه‌ی شروط این صفت را جمع کرده است، و گوهر آن را برای خویش خالص نموده اصل و ریشه‌ی آن را در وجود خود ثابت و راسخ گردانیده است.

این‌که اهل فن متّفقاً این مطلب را به معنای کمال تفسیر کرده‌اند موضوع را برای شما کاملاً روشن می‌سازد. و اگر معنای کلام استغراق شجاعت‌هایی بود که وجود آنها در موصوف‌های به شجاعت توهّم و تصوّر می‌شود علمای فن در معنای جمله‌ی مورد بحث نمی‌گفتند: مقصود این است که فلانی در شجاعت کامل است، زیرا کمال آن است که صفت در درجه‌ی شایسته‌ای باشد، و با چیزی که مورد خرده گیری است آمیخته نگردد. کمال این نیست که آحاد جنس با هم جمع شوند، و بعضی آنها به بعضی دیگر منضمّ گردند.

پس با این ترتیب مقصود ما از جمله‌ی: "أنتَ الشُّجاع"، همان معنایی است که اهل فن می‌گویند: این است آن شجاعتِ به معنای حقیقی، و غیر آن ترس و جبن است، و این است علم و غیر آن خیال است، این است شعر واقعی و جز آن اصلاً شعر نیست. این موضوعی است کاملاً روشن که بر هیچ‌کس پوشیده نیست.

ملاحظه کنید، وقتی شما در خصوص فرد انسانی می‌گویید: او در حکمِ هزار مرد به شمار می‌آید، مقصودتان این نیست که او مساوی هزار مردی است که در آنها معنی و فضیلتی وجود ندارد. بلکهِ می‌خواهید از معانی شجاعت یا علم یا از معانی دیگر مجموعی را به آن فرد اعطا کنید که مقدار آن را جز در هزار مرد نمی‌یابید. امّا در مثال‌های نظیر: "أنتَ الشُّجاع"، شما برای شخصی ادّعا می‌کنید که در حقیقتِ شجاعت منحصر به فرد است، و در این وصف مزیّت و خصوصیّتی به او داده شده که به احدی داده نشده است. حتّی آنچه را که مردم شجاعت می‌شمارند به صورت چیزی غیر شجاعت درمی‌آید، و چنان است که هر اقدامی در برابر شجاعت او حکم عقب‌نشینی و توقّف را دارد، و هر قوّت و قدرتی که در جنگ شناخته شده است در مقابل او ضعیف است. و بر اساس همین قاعده گفته‌اند که: فلانی آن قدر جود و کرم نمود که هر کریمی را منسوب به بخل کرد؛ تا جایی که هیچ‌کس شایستگی نام جود را نیافت؛ چنان‌که شاعر گفته است:

و إنَّکَ لا تَجودُ عَلی جَوادٍ
هِباتُکَ اَن یُلَقَّبَ بِالجَوادِ[1]

عطایای تو به هیچ بخشنده‌ای این جود را نمی‌کند (این مهلت و شایستگی را نمی‌دهد) که ملقّب به جواد گردد.

۱ـ "هِباتُکَ" فاعل "تَجود" است. و "اَن یلقّب" مفعول آن.م
بیت از متنبّی است، از قصیده‌ای در مدح علی بن ابراهیم تنوخی (واحدی: ۱۳۷).ح

۱۵ "اَلَّذی"

در باب "اَلَّذی" شما مطلب علمی بسیار و اسرار فراوانی دارید. رموزی در این باب است که اگر در آنها تفحّص کنید و در ذهن مجسم نمایید به نتایجی دست می‌یابید که نفْس را آرامش و قلب را نشاط می‌بخشد. اسرار و دقایقی که شما را به نهایت درجه‌ی یقین می‌رساند و در روشن کردن مطالب به نحو پسندیده‌ای شما را کمک می‌کند.

و امّا راه و روش تحقیق در این باب آن است که: عبارات ادبا را در مورد "اَلَّذی" مورد تأمّل قرار داده، ببینید که "اَلَّذی" برای چه وضع شده، و برای چه مقصودی آورده شده است، و اهل ادب چه معناهایی را به وسیله‌ی "اَلَّذی" وصف نموده‌اند. از جمله عبارات ارباب ادب این است که: "اَلَّذی" را به عنوان رابط، برای اسم‌های معرفه‌ای که به وسیله‌ی جمله وصف می‌شوند می‌آورند. چنان‌که "ذو" برای وصف اسماءِ جنس، به عنوان رابط وصله به کار می‌رود. مقصودشان از این

تعریف آن است که وقتی شما می‌گویید: "مَرَرتُ بِزَیدٍ الَّذی اَبوهُ مُنطَلِقٌ" و "بِالرَّجُلِ الَّذی عِندنا اَمسِ"، در ذهن خود می‌یابید که با کلمه‌ی "اَلَّذی" خود را به این مطلب مرتبط ساخته‌اید که "زید" را به وسیله‌ی جمله‌ی: "أبوه مُنطَلِق"، از غیر او مشخّص و جدا نمایید، و اگر کلمه‌ی "اَلَّذی" نبود شما به این معنی منتقل نمی‌شدید. کما این‌که می‌گویید: "مَررتُ برجلٍ ذی مالٍ"، که به وسیله‌ی کلمه‌ی "ذی" خود را به این معنی منتقل می‌کنید که مرد مورد نظر را از جهت مال از غیرش جدا سازید. و اگر "ذی" نبود این مقصود برای شما حاصل نمی‌آمد، زیرا نمی‌توانید بگویید: "بِرَجلٍ مالٍ".

این مطلبی است کلّی و مفهوم، ولی در زیر این قاعده‌ی کلّی رموزی است نهفته که باید آنها را روشن سازید. از جمله آن‌که بفهمید به چه جهت توصیف اسم معرفه به وسیله‌ی جمله ممتنع شده است؟ و چرا وضع معرفه در اینجا مانند وضع نکره‌ای نیست که به وسیله‌ی جمله آن را توصیف می‌کنید، یعنی مانند جمله‌های: "مررتُ بَرجُلٍ اَبوهُ مُنطَلِقٌ" و "رأیتُ إنساناً تُقادُ الجَنائِبُ بینَ یَدیه" نیست؟

گفته‌اند که سبب ممتنع بودن این موضوع آن است که جمله‌ها تماماً نکره‌اند به دلیل آن‌که مورد پرسش معنی و مقصود واقع می‌شوند. و البتّه مجهول است که مورد پرسش قرار می‌گیرد نه معلوم. و گفته‌اند چون مطلب چنین است جمله‌ها در حکم نکره خواهند بود، و لذا وصف نکره به وسیله‌ی جمله جایز است، در حالی که جایز نیست اسم معرفه به وسیله‌ی جمله وصف شود، زیرا جملات در حکم معرفه نیستند.

نظر کاملاً صریح و روشن در این باب آن است که گفته شود: کلمه‌ی "اَلَّذی" وقتی به کار می‌رود که کسی به واسطه‌ی جریانی یا کاری که به لحاظ او انجام یافته است شناخته شده است، و به آن جریان و آن کار نزد شنونده خصوصیّتی یافته است. سپس او مقصود قرار می‌گیرد، و در آن صورت کلمه‌ی "اَلَّذی" ذکر می‌شود.

تفسیر مطلب: شما کلمه‌ی "اَلَّذی" را فقط وقتی به جمله‌ای از کلام متّصل می‌کنید که شنونده قبلاً نسبت به آن جمله آگاهی و علمی داشته است. مثلاً در نزد شنونده مردی را می‌بینید که برای او شعری می‌خواند. سپس فردای آن روز به او می‌گویید: "ما فَعَلَ الرَّجُلُ الَّذی کانَ عِندَکَ بِالأمسِ یُنْشِدُکَ الشّعرَ؟"

این حکم جمله‌ی بعد از "اَلَّذی" است هنگامی که شما به وسیله‌ی آن معنایی را وصف می‌کنید. بنا بر این مقصود آنها که گفته‌اند: "اَلَّذی" به کار می‌رود تا برای اسم‌های معرفه‌ای که به وسیله‌ی جمله وصف می‌شوند رابط وصله باشد این خواهد بود که "اَلَّذی" را می‌آورند تا این دو حال را از هم جدا کند. یعنی وقتی که مراد ذکر مطلبی است به وسیله‌ی جمله‌ای که شنونده به مُفاد آن آگاهی دارد و وقتی که مطلب چنین نیست.

حال اگر بگویید: گاهی هم بعد از "اَلَّذی" جمله‌ای می‌آید که برای شنونده مجهول است، و آن جایی است که "اَلَّذی" خبر است، چنان‌که می‌گویید: هَذا الَّذی کانَ عِندَکَ بِالأمسِ"، "هذَا الَّذی قَدِمَ رَسولاً مِنَ الحَضْرَةِ". شما در این جمله‌ها و نظیر آنها هم موضوعی را به مخاطب

اعلام می‌کنید که قبلاً علمی به آن نداشته است. و در خصوص مشارٌالیه مطلبی را به او اطّلاع می‌دهید که از آن آگاه نبوده است. و اگر چنین نبود اصلاً "اَلَّذی" خبر نبود زیرا کلمه وقتی خبر است که به وسیله‌ی آن مطلبی افاده شود. جواب در اینجا این است که باز قاعده‌ی کلّی در نظیر این جملات همان است. یعنی: اگرچه مخاطب نسبت به خود آن فرد که به او اشاره کرده‌اید علم نداشته باشد ولی ناچار است که به طور اجمال به آن آگاه باشد و از آن گفت‌وگویی شده باشد، زیرا شما در هر حال جمله‌ی: "هٰذَا الَّذی قَدِمَ رَسولاً"، را به کسی نمی‌گویید که اصلاً نداند نماینده‌ای وارد شده است، و این مطلب، نه به طور اجمال و نه به طور تفصیل به او اطّلاع داده نشده باشد. همچنین جمله‌ی: "هٰذَا الَّذی کانَ عِندَکَ أمسِ" را به کسی نمی‌گویید که فراموش کرده و از ذهنش خارج شده که نزد او انسانی بوده است. بلکه این جمله را به کسی می‌گویید که خاطره‌ای از آن دارد، و مردی را دیده است که از دور می‌آید ولی نمی‌داند که این همان شخص است، و خیال می‌کند شخصی دیگر است.

اینها مطالبی است که کاملاً باید بفهمید. زیرا از مسائلی است که هر کس آن را نداند بسیاری از معانی و دقّت‌های کلام را نخواهد دانست. و در بسیاری از امور اشتباه خواهد کرد. تنها خدای تعالی است که ما را در راه صحیح توفیق عطا می‌فرماید.

۱۶ انواع و اقسام حال، و مزیّت آنها که متعلّق به بلاغت است

اوّلین تقسیم در باب حال این است که حال هم به صورت مفرد می‌آید و هم به صورت جمله. و مقصود ما در این بحث حال به صورت جمله است. نخستین مطلبی که در بحث این نوع حال شایسته است ضبط شود آن است که حال به شکل جمله گاهی با "واو" می‌آید و گاهی بدون "واو". مثال آن وقتی که با "واو" همراه است: "أتانی و عَلَیهِ ثَوبُ دیباجٍ"، "رَأیتُهُ و عَلی کَتِفِهِ سَیفٌ"، "لَقیتُ اَلْأَمیرَ و الجُندُ حَوالَیهِ"، "جاءَنی زَیدٌ و هُوَ مَتَقَلّدٌ سَیفَهُ".[1]

و مثال حال وقتی که بدون "واو" است: "جاءَنی زَیدٌ یَسعیٰ غُلامُهُ بینَ یَدَیهِ"[2]، "أتانی عَمروٌ یَقُودُ فَرَسَهُ."[3]

۱ـ زید نزد من آمد در حالی که شمشیرش را حمایل گردن کرده بود.

۲ـ زید آمد در حالی که غلامش اطراف او حرکت می‌کرد.

۳ـ "عمرو" نزد من آمد در حالی که دهنه‌ی اسبش را گرفته بود و می‌کشید.

البتّه تشخیص موردی که مقتضی "واو" است از موردی که مقتضی "واو" نیست دشوار است. آنچه در این باب باید گفت این است که: جمله‌ی حالیّه وقتی مرکّب از مبتدا و خبر باشد غالباً با "واو" می‌آید، مانند: "جاءَنی زَیدٌ و عَمروٌ اَمامَهُ"[۱]. "أتانی وَ سَیفُهُ عَلیٰ کَتِفِهِ"[۲]. و اگر مبتدای جمله‌ی حالیّه ضمیری است که ذوالحال است البتّه بدون "واو" جایز نیست، مانند: "جاءَنی زَیدٌ وَ هُوَ راکِبٌ"، "رَأَیتُ زَیداً وَ هُوَ جالِسٌ"، "دَخَلتُ عَلَیهِ و هُوَ یُمْلِی الحَدیثَ"[۳]، "اِنتَهَیتُ اِلَی الأمیرِ و هُوَ یُعَبّیءُ الجَیشَ"[۴].

در هر یک از مثال‌های اخیر اگر "واو" را حذف می‌کردید معنی جمله درست نمی‌شد، یعنی اگر می‌گفتید: "جاءَنی زَیدٌ هُوَ راکِبٌ"، "دَخَلتُ علَیهِ هوَ یُملِی الحَدیثَ"، اصلاً کلام نبود.

و امّا اگر در جمله‌ی حالیّه‌ای که مرکّب از مبتدا و خبر است، خبر به صورت ظرف و بر مبتدا مقدّم باشد غالباً بدون "واو" آورده می‌شود. چنان‌که می‌گویید: "عَلَیهِ ثَوبٌ"، "فی یَدِهِ سَوطٌ"، از نمونه‌های این نوع قول بَشّار است:

اِذا أنْکَرَتْنی بَلْدَةٌ اَو نَکِرْتُها
خَرَجتُ مَعَ البازی عَلَیَّ سَوادُ[۵]

۱ـ "زید" نزد من آمد در حالی که "عمرو" پیش روی او بود.
۲ـ پیش من آمد در حالی که شمشیرش بر دوشش بود.
۳ـ بر او داخل شدم در حالی که املاءِ حدیث می‌کرد.
۴ـ به امیر رسیدم در حالی که لشکر را آماده برای جنگ می‌نمود.
۵ـ دیوان بشّار (۳: ۴۹) از قصیده‌ای که بنا به گفته‌ی خود برای خالد بن ⇐

هنگامی که شهر و دیاری مرا طرد و انکار کند، و یا من آن را ناخوش دارم با باز شکاری از آنجا خارج می‌شوم در حالی که سیاهی شب بر من سایه افکنده باشد (یعنی با عجله‌ی تمام اگرچه در تاریکی شب باشد آن شهر را ترک خواهم کرد).

نمونه‌ی ۲: از شاعری دیگر:

لَقَد صَبَرَتْ لِلذُّلِ أعوادُ مِنبَرٍ
تَقُومُ عَلَیها فی یَدَیکَ قَضیبُ[۱]

به‌راستی چوب‌های منبری که تو بر روی آن قرار می‌گیری در حالی که تازیانه به دست گرفته (و خطبه می‌خوانی) خضوع و تذلّل را تحمّل کردند.

این نمونه‌ها همه در موضع حال است و به‌طوری که می‌بینید "واو" در آنها نیست. و اگر دقّت کنید خواهید دید که در هیچ‌یک از آنها محلّ و مناسبتی برای آوردن "واو" وجود ندارد.

گاهی هم در مواردی که خبر جمله به این شکل نمی‌باشد "واو" ترک می‌شود لیکن مورد آن زیاد نیست. از نمونه‌های این نوع است:

⇐ جبلّة بن عبدالرّحمن باهلی سروده است (از شورشیان قبیله‌ی عبّاسیان) امّا ابوالفرج در اغانی گوید که قصیده برای خالد بن برمک گفته شده است.م

۱ـ از ابیات منسوب به "واثلة بن خلیفة السدوسی" (البیان و التّبیین: ۱:۲۹۲ و ۲:۳۱۳) و عیون الاخبار (۲:۲۵۹) .م

"کَلَّمتُهُ فُوهُ إلىٰ فيَّ"[۱]، "رَجَعَ عَودُهُ عَلىٰ بَدئِهِ"[۲] (بنا به اعتقاد کسانی که به رفع خوانده‌اند). بیت "اصلاح"[۳] نیز از این نوع است:

نَصَفَ النَّهارُ الماءُ غامِرُهُ
وَ رَفيقُهُ بِالغَيبِ لا يَدري[۴]

روز به نیمه رسید در حالی که آب دریا غوّاص را در عمق خود فرو برده بود، و رفیقش دور از چشم او (در ساحل دریا) آسوده و بی‌خبر نشسته بود.

حال به صورت جمله‌ی فعلیّه

هرگاه جمله‌ی حالیّه مرکّب از فعل و فاعل باشد، و فعل آن مضارع مثبت باشد نه منفی، احتمال آن‌که با "واو" آید اصلاً نیست، بلکه می‌بینید که کلام خالی از "واو" است، چنان‌که می‌گویید: "جاءَنی زَیدٌ یَسْعىٰ غُلامُهُ بَینَ یَدَیهِ." و مانند بیت زیر:

۱ـ با او صحبت کردم در حالی که صحبت ما دهان به دهان و روی در روی بود.

۲ـ برگشت در حالی که رفتن خود را به پایان نرسانده بود.

۳ـ مقصود کتاب "اصلاح المنطق" است، و این بیت قبل از "اصلاح المنطق" در کتاب "سیبویه" آمده است.ح

۴ـ شاعر غوّاص را در به دست آوردن مروارید توصیف می‌کند ومی‌گوید: از بامداد تا ظهر در زیر آب‌ها غوطه می‌خورد ولی رفیقش در خشکی رسن به دست گرفته از حال او بی‌خبر.
بیت از "مسیّب بن عَلَس" (اصلاح المنطق: ۲۴۱).

و قَد عَلَوتُ قُتودَ الرَّحلِ یَسفَعُنی
یَومٌ قُدَیدیمَةَ الجَوزاءِ مَسمومُ[1]

من بر بالای رحل شتر جای گرفتم در حالی که روز سَمومی از اوایل ماه جوزاء صورتم را باد گرم و سوزان دگرگون کرده بود.

روش قرآن و طریقه‌ی کلام خدای تعالی هم بر این است. نمونه‌ی آن: "و لا تَمْنُنْ تَسْتَکْثِرْ"[2]. و قوله تعالی: "و سَیُجَنَّبُهَا الاَتقَی، الَّذی یُؤْتِی مالَهُ یَتَزکّیٰ"[3]. و قوله عَزَّ اسمُهُ: "و یَذَرُهُم فی طُغیانِهِم یَعْمَهُونَ."[4] و امّا در مورد بیت "ابن هَمّام السَّلُولی" که گفته است:

فَلَمّا خَشیتُ اَظافیرَهُم
نَجَوتُ، و اَرهَنُهُم مالِکا[5]

وقتی که من از چنگال‌های تیز آنها ترسیدم خود را بر کنار داشتم در حالی که مالک را گرو آنها گذاشتم. راجع به روایت کسانی که "اَرهَنُهُم"

۱ـ اَلقتود: جمع "قَتَد" و آن چوب پالان است. یَسفَعُهُ الیومُ: گرمای روز بر صورتش خورد و رنگش را تغییر داد. اصل این فعل به معنی تأثیر آتش است، و خوراک دادن به آن با چیزی که آن را شعله‌ور سازد. قُدَیْدیمة، ظرف است و مصغَّر "قُدّام" بنا بر آن‌که مؤنّث باشد، و اکثر همین است. الجوزاء: برجی است که خورشید در آخر بهار به آن داخل می‌شود، و در آن هنگام است که بادهای گرم می‌وزد، و گفته می‌شود: سمّ الیوم، وقتی که باد آن مسموم باشد و گرم لذا این‌چنین روز، مسموم است. در روایت دیگر: "یوم تجی به الجوزاء مسموم" ضبط است. ش ـ بیت از "علقمة الفحل" است (فحل لقب اوست). از قصیده‌ی مفضّلیّة (مفضّلیّات: ۴۰۳).م

۲ـ مدّثّر / ۶. ۳ـ الّیل / ۱۶ و ۱۷. ۴ـ اعراف / ۱۸۶.

۵ـ الشّعر و الشّعراء (۲: ۶۵۱ و ۶۱۵) و معاهد التّنصیص (۱:۲۸۵).م

نقل کرده‌اند، و این‌که جمله‌ی مذکور را شبیه به جمله‌ی: "قُمْتُ و اَصُکُّ وجْهَهُ" دانسته‌اند، باید بگوییم که: "واو" در آن برای حال نیست، و به معنی: "نَجوتُ راهِناً مالِکاً، و قُمتُ صاکّاً وَجْهَهُ" نیست، بلکه "اَرهَنُ" و "اَصُکُّ" حکایت حال است، مانند بیت زیر:

وَ لَقَد اَمُرُّ عَلَی اللَّئیمِ یَسُبُّنی
فَمَضَیتُ، ثُمَّتَ قُلتُ لا یَعنینی[1]

من بر آن آدم پست و فرومایه گذر کردم در حالی که مرا دشنام می‌داد. امّا او را رها کرده رفتم، و گفتم مقصودش من نبودم.

یعنی همان‌طور که "اَمُرُّ" در اینجا به معنی "مَرَرْتُ" می‌باشد "اَرهَنُ" و "اَصُکُّ" نیز در معنی "رَهَنْتُ" و "صَکَکْتُ" خواهد بود. و آنچه مطلب را کاملاً روشن می‌کند این است که می‌بینید در نظیر این جملات "فاء" به جای "واو" می‌آید. نمونه‌ی آن خبری است که در حدیث "عبداللّٰه بن عتیک" است، هنگامی که بر "ابو رافع" یهودی در قلعه‌ی او وارد شد، گفت: "فَانْتَهَیتُ إلَیه. فَاذا هُوَ فی بَیتٍ مُظلِمٍ، لا اَدری اَنّیٰ هُوَ مِنَ البَیتِ. فَقُلتُ: اَبا رافِعِ. فَقالَ: مَن هٰذا؟ فَاَهْوَیتُ نَحو الصَّوتِ فَاَضْرِبُهُ بِالسَّیفِ، وَ اَنَا دَهِشٌ."[2]

۱ـ از شواهد سیبویه: ۱:۴۱۶ ـ و الکامل: ۳: ۸۰.م

۲ـ ترجمه‌ی عبارت: رسیدم به او، ناگهان متوجّه شدم که در اتاقی است بسیار تاریک. نمی‌دانستم که او در چه جایی از اتاق است. لذا او را صدا کردم. گفتم ابا رافع. جواب داد: کیستی؟ به جانب صدا پایین رفتم، و با شمشیر به او زدم در حالی که دهشت‌زده بودم.

می‌بینید همان‌طور که کلمه‌ی "اَضْرِبُهُ" مضارعی است که به وسیله‌ی "فاء" عطف بر ماضی شده، چون در معنی ماضی است، "اَرهَنُهُم" نیز معطوف است بر فعل ماضی که قبل از آن آمده است. و همچنان که شکّ نمی‌شود که مقصود در این خبر: "فَاَهوَیتُ فَضَرَبتُ" می‌باشد، منظور شاعر هم در بیت گذشته "نَجَوتُ وَ رَهَنتُ" بوده است؛ جز آن‌که غرض شاعر از استعمالی که بر لفظ حال کرده است آن بوده که حال را در یکی از دو خبر حکایت کند، و خبر دیگر را به همان صورت ظاهرش واگذارد. کما این‌که در بیت. "وَ لَقَد اَمُرُّ عَلَی اللَّئیمِ یَسُبُّنی ... فَمَضَیتُ ..." چنین بود؛ با این فرق که در این بیت فعل ماضی مؤخّر است و معطوف، ولی در بیت "ابن هَمّام" و موارد دیگری که ذکر نمودیم فعل ماضی مقدّم و **معطوفٌ علیه** بود.

و امّا اگر حرف نفی بر مضارع داخل شود قاعده تغییر می‌کند. بدین معنی که جمله‌ی حالیّه با "واو" و ترک "واو" هر دو فراوان است. نمونه‌ی آن جمله‌ای است که گفته می‌شود: "کُنتُ و لا اُخَشّی بِالذِّئب"[1] (من بودم در حالی که به وسیله‌ی گرگ هراسناک نشدم) و مانند گفتار "مسکین دارمی":

اَکْسَبَتْهُ الوَرِقُ البیضُ اَباً
و لَقَد کانَ و لا یُدعیٰ لِاَب[2]

۱ـ یعنی من به وسیله‌ی گرگ مورد تهدید قرار نمی‌گیرم.م
۲ـ اغانی (۲۰: ۱۶۷، ۱۷۵) و الشّعر و الشّعراء (۲: ۵۴۴).م

درم‌های سفید او را پدر کرده است. او بود در حالی که کسی به عنوان پدر نامی از او نمی‌برد (یعنی او پدر و مادر لایقی نداشت. پول است که به او مقام و جاه داده است).

در مثال‌های بالا اگر خوب ملاحظه کنید می‌بینید مقصود این است که گفته شود:

وُجِدْتُ غَیرَ خاشٍ لِلذَّنبِ. و لقَد وُجِدَ غَیرَ مَدْعُوٍّ لِأَبٍ. اگر فعل "کان" را در اینها ناقص و "واو" را زاید بگیریم جملات مذکور معنایی نخواهد داشت. و آمدن فعل مضارع به صورت حال، بر این وجه در کلام نادر و نایاب نیست، چنان‌که می‌گویید: "جَعَلتُ أَمشی، وَ ما أدری أینَ أضَعُ رِجْلی"، یا می‌گویید: "و جَعَلَ یَقُولُ وَ لا یَدری."

و امّا استعمال مضارع منفی به صورت حال و بدون "واو" نیز بسیار است و دارای زیبایی حسن، از جمله بیت زیر:

مَضَوا لا یُریدُونَ الرَّواحَ وَ غالَهُم
مِنَ الدَّهرِ اَسبابٌ جَرَیْنَ عَلَی قَدرِ

رفتند در حالی که نمی‌خواستند آنجا را ترک کنند ولی عوامل و اسبابی که بر اساس تقدیر حرکت می‌نمود آنها را از صفحه‌ی روزگار پاک نمود.

و بیت زیر از "ارطاة بن سُهَیّة"[1] که به‌راستی لطیف است:

۱ـ سُهَیّه، نام مادر اوست که به آن مشهور شده است. او از شعرای فصیح عهد اموی است. و بیت از قصیده‌ای است در باب "شبیب بن برصاء". (اغانی: ۳۲:۱۳) و (الشّعر و الشّعراء ۱: ۲۵۵).م

إن تَلْقَنِي لا تَرىٰ غَيري بناظِرَةٍ
تَنسَ السِّلاحَ و تَعرِفْ جَبهَةَ الأسَدِ

اگر با من مقابل شوی در حالی که غیر مرا با هیچ چشمی نخواهی دید سلاح را فراموش می‌کنی و چهره‌ی شیر را می‌شناسی.

به‌طوری که ملاحظه می‌کنید: "لا تَرى" در موضع حال است. و مثال دیگر در لطافت و حسن بیت "اعشی همدان" است، او همراه "عَبّاد بن وَرقاء"[1] به اصفهان رفت و تا آن زمان عَبّاد را مدح نکرده بود. پس چنین گفت:

أتَينا اِصبَهانَ فَهَزَّلَتْنا
و كُنّا قَبْلَ ذلِكَ فِي نَعيمِ
و كانَ سَفاهَةً مِنّي و جَهلاً
مَسيري: لا أسيرُ إلىٰ حَميمِ

ما به اصفهان رسیدیم ولی اصفهان ما را ضعیف و لاغر کرد در حالی که قبل از این سفر در نعمت و آسایش بودیم. این سفاهت و جهالت من بود که سفر کردم در حالی که به سوی دوستی صمیمی سفر نکردم.

جمله‌ی: "لا أسيرُ إلىٰ حَميمِ"، حال است از ضمیر متکلّم در کلمه‌ی "مَسيري" و فاعل است در معنی. گویی گفته است: "و كانَ سَفاهةً مِنّي و جَهلاً أن سِرتُ غَيرَ سائرٍ إلىٰ حَميمٍ و أن ذَهَبْتُ غَيرَ مُتَوجِّهٍ إلىٰ قَريبٍ."

۱ـ در عبارت تصحیفی است، و صحیح کلمه: "عَتّاب بن ورقاء" است.ح

از جمله مواردی که حال با "واو" و بدون "واو" می‌آید فعل ماضی است. و ماضی هم حال واقع نمی‌شود مگر با "قد" به صورت ظاهر و یا مُقدّر. البتّه استعمال آن با "واو" زیاد و شایع است، چنان‌که می‌گویید: "أتانی و قَد جَهِدَهُ السَّیرُ." و بدون "واو" مانند بیت زیر:

مَتی أرَی الصُّبحَ قَد لاحَتْ مَخایِلُهُ
وَ اللَّیلَ قَد مُزِقَتْ عَنهُ السَّرابیلُ[1]

کی می‌شود بامداد را ببینم در حالی که آثار و نشانه‌های آن آشکار گردیده باشد و شب را در حالی که جامه‌هایش چاک‌چاک شده باشد.

از مواردی که جمله‌ی حالیّه غالباً با "واو" می‌آید و در مواضعی هم بدون "واو" و دلالت بر بلاغت می‌کند وقتی است که حال به صورت جمله است و "لَیسَ" بر آن داخل شده است، چنان‌که می‌گویید: "أتانی و لَیسَ عَلَیهِ ثَوبٌ. رَأیتُهُ و لَیسَ مَعَهُ غَیرهُ." این همان نوع معروف و متداول است. البتّه بدون "واو" هم آمده است با همین لطافت و حسنی که احساس می‌کنید. نمونه‌ی آن گفتار "الأعرابی" است:

لَنـا فَتیً وَ حَبَّـذَ الأفتاءُ
تَعـرِفُـهُ الأرسـانُ وَ الدّلاءُ[2]

إذا جَرَیٰ فـي کَفِّهِ الرَّشاءُ
خَلَّی القَلیبَ لَیـسَ فیـه الماءُ

۱ـ بیت از قصیده‌ای است در امالی: ۹۹:۱ ـ حماسه‌ی مرزوقی: ۱۸۸۲:۴ ـ از شاعر اسلامی: حُندُج بن حُندُج.م ۲ـ اَفتاء جمع "فَتیّ" به تشدید یاء، یعنی جوان نورسیده. اُرسان: ریسمان‌ها. رَشاء: بند دلو. قَلیب: چاه آب.ح

ما جوانی داریم، و آفرینا بر این نوع جوانان نو رسیده. رسن‌ها و دلوها او را می‌شناسند. هنگامی که ریسمان دلو به دست او می‌افتد چاه آب را خالی می‌کند در حالی که دیگر هیچ آب در آن باقی نمانده است.

از مطالبی که لازم است در این باب مورد توجّه قرار گیرد این است که گاه شما جمله‌ای را می‌بینید که به صورت حال است و بدون "واو" زیبا می‌باشد. با کمی دقّت ملاحظه می‌کنید که آن زیبایی تنها به جهت حرفی است که بر آن جمله داخل شده است. نمونه‌اش این بیت "فرزدق" است:

فَقُلتُ عَسیٰ اَنْ تُبصِرینی کَأَنَّما
بَنِیَّ حَوالِیَّ الأُسودُ الحَوارِدُ[1]

گفتم: امید است مرا ببینی در حالی که فرزندان من در اطرافم همچون شیران خشمگین‌اند.

جمله‌ی: "کأنّما بَنِیَّ"، تا آخر، در موضع حال است، بدون شبهه. و اگر شما کلمه‌ی "کأنَّ" را نمی‌آوردید و می‌گفتید: "فَقُلتُ عَسیٰ اَن تُبصِرینی بَنِیَّ حَوالیَّ الأُسودُ"، ملاحظه می‌کردید که دیگر کلام آن حسن و لطافت اوّل را ندارد. یعنی کلام اقتضای "واو" می‌کند و مثلاً باید بگویید: "عسیٰ اَن تُبصِرینی و بَنِیَّ حَوالیَّ کالأُسوُد الحَوارِدِ."

لازم است بدانید هر جمله‌ای که حال واقع شده، و آوردن "واو" هم در آن ناممکن بوده است بدان جهت است که به فعل واقع در صدر جمله

۱ـ حوارد، جمع "حارد" یعنی اجتماع مردم که با شکوه و با هیبت باشد، و به آن جهت همچون شخص خشمگین به نظر آید. الشّعر و الشّعراء، ۱: ۴۷۳ ـ عیون الاخبار، ۴: ۱۲۲.م

قصد کرده‌اید، و آن را در اثبات واحدی به فعل اوّل ضمیمه نموده‌اید. و هر جمله‌ای که به صورت حال آمده و بودن "واو" را هم اقتضا کرده است، بدان جهت است که شما به وسیله‌ی "واو" خواسته‌اید خبر را مجدّداً ذکر کنید، و نخواسته‌اید جمله را در اثبات به فعل اوّل ضمیمه نمایید.

توضیح مطلب: وقتی شما می‌گویید: "جاءَنی زَیدٌ یُسرِعُ"، به منزله‌ی این است که بگویید: "جاءَنی زَیدٌ مُسرِعاً". زیرا شما در این مقامید که آمدنی را اثبات کنید که در آن عجله و شتاب است، و می‌خواهید یکی از دو معنی را به دیگری وصل نمایید، و کلام را به صورت خبر واحدی قرار دهید و می‌خواهید بگویید: "جاءَنی کَذلِکَ"، و "جاءَنی بِهٰذِهِ الهَیئَةِ"، چنان‌که در بیت زیر:

وَ قَد عَلَوتُ قُتُودَ الرَّحلِ یَسفَعُنی
یَـومٌ قُدَیدیـمَةَ الجَوزاءِ مَسـمُومُ

گویی چنین گفته است: "و قَد عَلَوتُ قُتُودَ الرَّحلِ بارِزاً لِلشَّمسِ ضاحیاً". و این‌گونه است جمله‌ی: "مَتی أرَی الصُّبحَ قَد لاحَتْ مَخایِلُهُ." زیرا جمله در معنی: "مَتی اَرَی اَلصُّبحَ بادِیاً لائِحاً مُتَجَلّیاً"، می‌باشد. مقیاس همیشه بر همین قاعده است. و اگر بگویید: "جاءَنی زیدٌ و غُلامُهُ یَسعیٰ بَینَ یَدَیهِ"، "رَأیتُ زیداً و سَیفُهُ عَلیٰ کَتِفِهِ" مقصود شما این خواهد بود که ابتدا آمدن و دیدن را اثبات کنید، سپس خبر را به صورت مستأنفه آورید، و اثبات دومی را برای آمدن غلام در برابر "زید"، و برای وجود شمشیر بر دوش "زید" ابتدا نمایید. و چون مقصود کلام بر اساس استیناف و تجدید اثبات بوده است، احتیاج به حرفی داشته است

که جمله‌ی دوم را به جمله‌ی اوّل ربط دهد، لذا "واو" آورده است. کما این‌که در جمله‌ی: "زَیدٌ مُنطَلِقٌ و عَمروٌ ذاهِبٌ"، و در جمله‌ی: "اَلعِلمُ حَسَنٌ وَ الجَهلُ قَبیحٌ"، "واو" آورده شده است. و این‌که ما این حرف را "واو" حالیّه نام می‌گذاریم آن را از عمل اصلی که متّصل ساختن جمله‌ای است به جمله‌ی دیگر، خارج نمی‌سازد.

حرف "فاء" در جواب شرط: نظیر "واو" حالیّه در این جهت حرف "فاء" است در جمله‌ی شرط، مانند: "إن تَأتِنی فَأنتَ مُکرَمٌ". که "فاء" اگرچه حرف عاطفه نیست ولی این مطلب حرف "فاء" را از این‌که به منزله‌ی حرف عطف است خارج نمی‌کند، زیرا آمده است تا جمله‌ای را به جمله‌ی دیگر ارتباط دهد که نمی‌تواند به‌تنهایی ارتباط یابد. پس لازم است این مطلب را خوب فهمید، و جملات نظیر: "جاءَنی زَیدٌ یُسرِعُ"، "و قَد عَلَوتُ قُتُودَ الرَّحلِ یَسفَعُنی یَومُ ..." را باید نازل به منزله‌ی جزائی که از "فاء" بی‌نیاز است گرفت، زیرا مقام و موضع جواب شرط این است که بدون رابط به جمله‌ی شرط مرتبط می‌شود. چنان‌که می‌گویید: "إن تُعطِنی أشکُرکَ." و جمله‌های نظیر: "جاءَنی زَیدٌ و هُوَ راکِبٌ"، را به منزله‌ی جزائی دانست که وضعش طوری نیست تا به‌تنهایی ارتباط یابد بلکه به "فاء" نیازمند است. چنان‌که گفته می‌شود: "إن تَأتِنی فَأنتَ مُکرَمٌ"، این استدلالی است مستقیم و صحیح.

۱۷ گفتار در باب فصل و وصل

وقتی از فرد صاحب‌نظری از عرب در تعریف بلاغت سؤال شد پاسخ داد که: بلاغت شناختن فصل و وصل است. این اهمیّت به جهت غموض و دقّتی است که در مسیر این بحث است؛ تا آنجا که هیچ‌کس فضیلتی را در این راه احراز نمی‌کند مگر آن‌که در تمام مطالب بلاغت کامل شده باشد.

امّا روش ما در این باب آن است که ابتدا فایده‌ی عطف را در مفرد بررسی کنیم، و سپس عطف جمله را مورد توجّه قرار دهیم، و در جملات دقّت کرده موقف عطف را در آنها بشناسیم.

معلوم است که فایده‌ی عطف در مفرد این است که **معطوف** را در اِعراب **معطوفٌ علیه** مشترک می‌سازد. و هنگامی که **معطوف** را با **معطوفٌ علیه** در اِعراب شریک نمود مسلّماً آن را نیز در حکم آن اِعراب شریک خواهد ساخت. چنان‌که معطوف بر اسمی که بنا به فاعلیّت مرفوع است مانند همان فاعل است، و معطوف بر اسمی که بنا

به مفعولیّت منصوب است (مفعولٌ به یا مفعولٌ فیه یا مفعولٌ لَه) نیز در اِعراب و حکم با آن مفعول شریک می‌باشد. این قاعده‌ی عطف مفرد است بر مفرد.

حال گوییم: جملاتی که بر یکدیگر عطف می‌شوند دو قسم است:

قسم اوّل: "معطوفُ علیه" محلّی از اِعراب دارد. در این صورت حکم جمله مانند حکم مفرد است، زیرا جمله وقتی محلّی از اِعراب دارد که به جای اسم مفردی قرار گیرد. و هنگامی که جمله‌ی اوّل موقف مفرد را یافت عطف جمله‌ی دوم بر جمله‌ی اوّل جاری مجرای عطف مفرد خواهد بود، و سبب احتیاج به"واو"کاملاً آشکار خواهد شد، و دلیل شرکت دادن در حکم به وسیله‌ی "واو" موجود خواهد گشت. بنا بر این وقتی می‌گویی: "مَرَرْتُ بِرَجُلٍ خُلقُهُ حَسَنٌ و خَلْقُهُ قَبیحٌ"، در حقیقت جمله‌ی دوم را در حکم جمله‌ی اوّل شرکت داده‌ای. و آن حکم این است که جمله‌ی: "خُلُقُهُ حَسَن"، در موضع جرّ است چون صفت است برای اسم نکره. نظایر این‌گونه عطف بسیار و مطلب آن کاملاً ساده است.

امّا آنچه موضوعش مشکل می‌شود قسم دوم عطف جملات است. و آن موردی است که جمله‌ای را به جمله‌ی دیگر که محلّی از اِعراب ندارد عطف کنی. مثلاً بگویی: "زَیدٌ قائمٌ و عَمروٌ قاعِدٌ"، "اَلعِلمُ حَسَنٌ و الجَهْلُ قَبیحٌ". برای ما به هیچ وجه امکان ندارد که ادّعا کنیم حرف "واو" جمله‌ی دوم را در اِعرابی که واقعاً برای جمله‌ی اوّل لازم بوده شرکت داده است. لذا غرض و هدف از این عطف را باید ادراک نمایی، و بفهمی چرا عطف کردن جمله‌ی دوم به جمله‌ی اوّل با ترک عطف

میان این دو جمله (یعنی بگویی: "زَیدٌ قائمٌ عَمروٌ قاعِدٌ" با هم یکسان نیستند؛ با آن‌که در اینجا امر معقولی وجود ندارد تا برای شرکت دادن میان جمله‌ی اوّل و دوم در آن امر معقول حرف عطف آورده شود.

آنچه باید بدانی این است که اشکال مذکور فقط در مورد "واو" عطف پدید می‌آید نه در حروف عطف دیگر. و این بدان جهت است که سایر حروف عطف با داشتن معنی اشتراک، معانی دیگری را نیز می‌دهند، چنان‌که "فاء" ترتیب بدون فاصله را می‌رساند. و "ثُمَّ" ترتیب با فاصله را ایجاب می‌کند، و "أو" تردید فعل را میان دو امر معنی می‌دهد و فعل را برای یکی از آن‌دو اعلام می‌کند امّا نه بعینه، و هنگامی که جمله‌ای را با یکی از این حروف به جمله‌ی دیگر عطف می‌کنی مفهوم و فایده‌ی کلام ظاهر می‌شود. بنا بر این وقتی می‌گویی: "أعطانی فَشَکرتُهُ"، به وسیله‌ی "فاء" معلوم می‌شود که تشکّر دنباله‌ی عطا و معلول آن بوده است. همچنین وقتی می‌گویی: "خَرَجتُ ثُمَّ خَرَجَ زَیدٌ"، از حرف "ثُمَّ" فهمیده می‌شود که خروج زید پس از خروج تو واقع شده فاصله‌ای هم میان این دو خروج بوده است. و وقتی می‌گویی: "یُعطیکَ أو یَکْسُوکَ"، حرف "أو" دلالت می‌کند بر این‌که او یکی از دو کار را خواهد کرد امّا نه به طور معیّن و مشخّص. لکن حرف "واو" غیر از اشتراک در حکمی که اِعراب آن را اقتضا می‌کند، و در آن اِعراب **معطوف** تابع **معطوفٌ علیه** می‌شود معنی دیگری ندارد، بدین توضیح که: وقتی می‌گویی: "جاءَنی زَیدٌ و عمروٌ"، به وسیله‌ی حرف "واو" جز شرکت دادن "عمرو" در آمدنی که برای "زید" اثبات کرده‌ای، و جمع کردن میان "زید" و

"عمرو" مطلب اضافه‌ای را اعلام نکرده‌ای و شرکت دادن میان دو امر وقتی متصوّر است که معنایی در کار باشد؛ معنایی که اشتراک در آن وقوع یابد. و چون در این جمله که می‌گوییم: "زَیدٌ قائمٌ و عَمروٌ قاعِدٌ"، معنایی وجود ندارد تا ادّعا کنیم که حرف "واو" در آن معنی میان این دو جمله اشتراکی ایجاد کرده است، اشکال مسأله ثابت می‌شود.

به علاوه، آنچه نظر و تأمّل را ایجاب می‌کند این است که در این باب گفته شود: اگرچه وقتی ما می‌گوییم: "زَیدٌ قائمٌ و عَمروٌ قاعِدٌ"، در اینجا حکمی را نمی‌بینیم تا معتقد شویم که "واو" برای جمع میان این دو جمله در آن حکم آمده است بلکه امر دیگری را در نظر می‌گیریم که با بودن آن بر معنی جمع اطّلاع می‌یابیم، و آن این است که جمله‌ی: "زَیدٌ قائمٌ و عَمروٌ قاعِدٌ"، را تنها وقتی می‌گوییم که "عمرو" از جهتی به "زید" ارتباط داشته باشد؛ به‌طوری که آنها مانند دو نظیر و دو شریک باشند، به ترتیبی که وقتی شنونده به موقف اوّلی آگاهی یافت این آگاهی او را متوجّه سازد که به موقف دومی هم پی ببرد.

بنا بر این همان‌طور که موضوع مورد بحث در یکی از دو جمله لازم است ارتباط و مناسبتی با موضوع مورد بحث در جمله‌ی دیگر داشته باشد باید خبر دادن از جمله‌ی دوم هم از مطالبی باشد که در حکم شبیه و نظیر، و یا نقیض خبر از جمله‌ی اوّل است. یعنی اگر گفتی: "زیدٌ طَویلُ القامَةِ و عَمروٌ شاعِرٌ"، خلاف آئین گفتار است، زیرا هیچ تناسب و ارتباطی میان بلندی قامت و شاعر بودن نیست، بلکه باید گفته شود: "زَیدٌ کاتِبٌ و عَمروٌ شاعِرٌ"، "زَیدٌ طَویلُ القامَةِ و عمروٌ قَصیرٌ."

حاصل کلام: "واو" عطف تنها وقتی آورده می‌شود که معنیٰ در یک جمله با معنای جمله‌ی دیگر تلفیق گردد، و به آن ضمیمه شود. مثلاً "زید" و "عمرو" هنگامی که دو برادرند یا شبیه یکدیگرند، یا به طور کلّی دارای احوالی مشترک می‌باشند. قاعده و ملاک همیشه چنین است. و معانی هم در این طریق مانند اشخاص است. مثلاً بگویی: "اَلعلمُ حَسَنٌ والجَهلُ قَبیحٌ". زیرا نیکو بودن علم در عقول به زشت بودن جهل پیوستگی دارد.

و بدان اگر **مُخبَرٌ عنه**[1] در دو جمله یکی باشد مانند: "هُوَ یَقُولُ و یَفعَلُ، و یَضُرُّ و یَنفَعُ"، و نظایر اینها، معنی جمع و عطف در "واو" قوّت و ظهور بیش‌تری دارد، زیرا وقتی می‌گویی: "هو یَضُرُّ و یَنْفَعُ"، در حقیقت به وسیله‌ی "واو" فهمانده‌ای که برای آن شخص هر دو فعل را اثبات نموده‌ای، و خواسته‌ای اعلام کنی که او هر دو عمل را با هم انجام می‌دهد. امّا اگر می‌گفتی: "هُوَ یَضُرُّ یَنفَعُ"، یعنی بدون "واو" می‌آوردی معنی مذکور لازم نمی‌آمد. بلکه گاه ممکن است گفتن "یَنفَعُ" اعراض از "یَضُرُّ" و ابطال آن باشد. و هنگامی که دو فعل در نظیر این باب در "صله"[2] واقع شد، آمیختگی و پیوستگی زیاد خواهد گشت؛ تا جایی که جدا کردن

۱ـ یعنی مبتدا یا مسندٌالیه کلام.م

۲ـ مقصود از صله در اینجا جمله‌ای است که متعلّق به موصوف اسمی است یا موصوف حرفی که تأویل به مصدر می‌شود. موصول دو قسم است: اسمی و حرفی. اسمی مانند: "اَلّذی"، "اَلّذینَ"، و حرفی مانند "اَن"، که با صله‌اش تأویل به مصدر می‌شود. استاد عبده در این حاشیه به جای موصول، موصوف تعبیر کرده است.م

یکی از دیگری با فرض هم متصوّر نیست. مثلاً می‌گویی: "اَلعَجَبُ مِن أنّي اَحْسَنتُ و اَسَأْتَ" و "يَكفيكَ ما قُلتُ وسَمِعتَ."[۱] زیرا هیچ عاقلی اشتباه نمی‌کند که گوینده می‌خواهد هر دو فعل را در حکم فعل واحدی قرار دهد. از نمونه‌های بارز دراین باب بیت زیر است:

لا تَطْمَعُوا أنْ تُهينُونا و نُكرِمَكُم
و اَنْ نكُفَّ الآذىٰ عَنكُم و تُؤذُونا[۲]

انتظار نداشته باشید که شما به ما اهانت نمایید و ما شما را احترام کنیم، و شما ما را آزار دهید و ما از اذیّت به شما دست باز داریم.

می‌خواهد بگوید: طمع نکنید که اهانت خودتان را با اکرام ما یکجا و با هم ببینید.

باید دانست در اسماء نوعی اسم است که معنیش آن را به اسم ماقبلش مربوط می‌سازد، و به جهت ارتباط معنی میان آنها از ادوات و حروف ربط بی‌نیازی حاصل می‌شود، مثل صفت که در اتّصالش به موصوف نیاز به لفظی که این صفت را به آن موصوف مربوط سازد ندارد، یا تأکید که در ارتباطش به مؤکّد محتاج به حرف ربطی نیست، جملاتی هم وجود دارد که ذاتاً مربوط به جمله‌ی قبل می‌شوند، و به جهت ارتباط معنایی که این جمله با جمله‌ی دیگر دارد از حرف عطفی که معنی جمله‌ی اوّل را به جمله‌ی دوم ربط دهد بی‌نیازی حاصل است.

۱ـ شگفتی از آن است که من به تو نیکی کردم و تو بدی کردی. و کافی است تو را آنچه گفتم و تو شنیدی. ۲ـ بیت از "فضل بن عبّاس بن عتبة بن ابی لهب" از شعرای معروف و فصیح بنی‌هاشم است (عیون الاخبار، ۱:۲۱۳).م

این قاعده‌ی هر جمله‌ای است که جمله‌ی ماقبل را تأکید می‌کند، و یا آن را توضیح می‌نماید، و وقتی جمله‌ی دوم تشکیل شد مطلبی سوای مطلب جمله‌ی اوّل وجود ندارد. چنان‌که صفت غیر موصوف نیست، و تأکید جز مؤکّد چیز دیگری نمی‌باشد. یعنی وقتی می‌گویی: "جاءَنی زیدٌ الظّریفُ"، "جاءَنی القَومُ کُلُّهُم"، "ظریف" و "کُلُّهم" جز "زید" و "قوم" چیز دیگری نیست.

مثال برای این نوع جملات از قول خدای تعالی: "الم، ذٰلِکَ الکِتابُ، لا رَیبَ فیه."[۱] که جمله‌ی: "لا رَیبَ فیهِ"، بیان و تأکید و تثبیتی است برای جمله‌ی: "ذٰلِکَ الکِتابُ"، و برای تحقّق دادن بیش‌تری است جهت آن، و به منزله‌ی این است که بگویی: "هُوَ ذٰلِکَ الکِتابُ، هُوَ الکِتابُ." یعنی مرتبه‌ی دوم که جمله را تکرار می‌کنی برای تثبیت جمله‌ی اوّل است، و این جز همان خبر را اثبات نمی‌کند، و این یکی چیزی را جدا از دیگری ندارد تا محتاج به ادات وصل یا حرف ربطی باشد، و این جمله را به آن جمله متّصل کند.

از شواهد لطیف در این باب فرموده‌ی خدای تعالی است:

"ما هٰذا بَشَراً. اِنْ هٰذا اِلّا مَلَکٌ کَریمٌ."[۲] توضیح آن‌که: جمله‌ی "اِنْ هذا اِلّا مَلَکٌ کَریمٌ" مشابه جمله‌ی "ما هذا بَشَراً" می‌باشد، و در ضمن همان جمله داخل است، از سه جهت: دو وجه آن شبیه به تأکید است، و یک وجه شبیه به صفت. وجه اوّل شبیه به تأکید این است که اگر او مَلَک باشد بشر نخواهد بود. بنا بر این اثبات مَلَک بودنش لامحاله برای

۱ـ بقره / ۱ و ۲.　۲ـ یوسف / ۳۱.

محقّق ساختن و مؤکّد نمودن نفی بشر بودن اوست. وجه دوم: معمول عرف و عادت این است که وقتی گفته می‌شود: "ما هذا بَشَراً، و ما هذا بِآدميٍّ"، در مشاهده‌ی انسانی از جهت زیبایی خلقت یا حُسن خُلق، در این صورت غرض کلام آن است که گفته شود: او فرشته است. و منظور آن است که از جهت خَلْق و خُلْق به فرشته کنایه شود. حتّی مراد این است که از همین جمله[1] مَلَک بودن مفهوم گردد. و هنگامی که قبل از تذکّر گوینده به ملک بودن، این معنی از خود لفظ "ما هذا بَشَراً" فهمیده شود ناگزیر گفتن این‌که او ملک است برای تأکید خواهد بود، زیرا تعریف تأکید این است که به وسیله‌ی لفظ معنایی را محقّق سازیم که از لفظ دیگری که قبل از آن آورده‌ایم فهمیده می‌شد. چنان‌که ملاحظه می‌کنید کلمه‌ی "کُلُّهُم" در جمله‌ی: "جاءَنی القَومُ کُلُّهُم"، تأکید است چون معنایی که از این کلمه فهمیده می‌شود، یعنی معنی شمول و عموم، قبل از آن از ظاهر لفظ قوم فهمیده می‌شد. و اگر معنی شمول و عموم از کلمه‌ی قوم استفاده نمی‌شد، و خود این لفظ نمی‌توانست این معنی را ایجاب کند کلمه‌ی "کُلٌّ" تأکید نبود، و معنی شمول هم باید ابتدائاً از لفظ کُلّ مستفاد می‌شد. و امّا وجه سوم که جمله‌ی مورد بحث را به صفت شبیه می‌سازد این است که: اگر بشر بودن نفی شود جنس دیگری برای آن فرد اثبات شده است، زیرا محال است موجودی از جنس بشر خارج شود و در جنس دیگر داخل نگردد. و چون مطلب چنین است پس اثبات مَلَک بودن آن فرد برای تثبیت و تعیین آن جنسی

۱ـ یعنی جمله‌ی منفی: ما هذا بشراً.

است که پس از نفی بشریّت خواسته شده است در آن جنس داخل شود. و جمله‌ی دوم برای این است که ما را بی‌نیاز کند از این‌که بپرسیم: اگر بشر نیست پس چیست؟ و جنس آن کدام است؟ کما این‌که وقتی می‌گوییم: "مَرَرْتُ بِزيدٍ الظَّريفِ"، لفظ "ظریف" برای توضیح و تعیین فردی است از افراد که صاحب این اسم "زید" است، و در حقیقت مخاطب خود را از این سؤال که: کدام "زید" مقصود شما است بی‌نیاز کرده‌ایم.



از مواردی که اثبات به وسیله "اِنْ و إلّا" بنا بر همین قاعده آمده است، این فرموده‌ی خدای متعال است: "و ما عَلَّمناهُ الشّعرَ و ما يَنْبَغي لَهُ، إنْ هُوَ اِلّا ذِكرٌ و قرآنٌ مُبين."[1] و آیه‌ی دیگر: "وَ ما يَنْطقُ عَنِ الهَوىٰ، اِنْ هُوَ إلّا وَحيٌ يُوحىٰ."[2] ملاحظه می‌کنید که اثبات در هر دو آیه بر اساس تأکید و تقویت نفی موضوعی است که نفی شده است. یعنی اثبات این‌که آنچه خدای متعال به پیامبرش آموخته، و به عنوان ذکر و قرآن به او وحی فرموده است تأکید و تقویتی است برای نفی این‌که خداوند به او شعر آموخته باشد. و نیز اثبات این‌که آنچه را پیامبر از طرف خدای تعالی بر مردم به صورت وحی تلاوت می‌کند برای تقریر و تثبیت نفی این مطلب است که مأخذ گفتار پیامبر هوی و هوس باشد.

از جمله مطالبی که در این باب اصل و قاعده است این است که: گاه موقف جمله‌ای با ماقبلش مانند موقعی است که جمله به ماقبل آن عطف می‌شود. با وجود این می‌بینیم که در آن جمله به جهت امری

۱ـ یس / ۶۹.	۲ـ نجم / ۳ و ۴.

عارضی ترک عطف لازم شده، جمله نسبت به ماقبلش به صورت بیگانه در آمده است. مثال آن قول خدای تعالی است: "اَللّٰهُ یَسْتَهزِیءُ بِهِم و یَمُدُّهُم فی طُغیانِهِم یَعْمَهُونَ."[۱] ظاهر امر چنان‌که پوشیده نیست اقتضا می‌کند که این آیه به ماقبل آن: "إنَّما نَحنُ مُسْتَهزِءون" عطف شود، زیرا این آیه نسبت به ماقبل آن بیگانه نیست بلکه نظیر موردی است که در آیه‌ی: "یُخادِعونَ اللّٰهَ وَ هُوَ خادِعُهُم"[۲]، به صورت عطف بیان شده است. همچنین آیه‌ی: "وَ مَکَروا و مَکَرَ اللّٰهُ"[۳] و امثال اینها. یعنی نمونه‌هایی‌که در آنها "رَدُّ العَجُزِ عَلَی الصَّدر" است، امّا می‌بینیم که به صورت غیر معطوف آمده است؛ به جهت امری که ایجاب نموده است به شکل عطف نیاید. آن امر این است که آیه‌ی: "إنَّما نَحنُ مُستَهزِءونَ"، حکایت قول کفّار است که گفتند: وحی و خبری از جانب خدای تعالی در کار نیست و آیه‌ی شریفه‌ی: "اَللّٰهُ یَستَهزِیءُ بِهِم"، خبری است از خدای تعالی به این‌که: کفّار را بر کفر و استهزائشان مجازات می‌کند. با توجّه به این مطلب میان دو خبر مذکور عطف امکان ندارد، زیرا ممکن نیست خبری که از خدای تعالی است و سخنی که قول کفّار است به یکدیگر عطف گردد.

امّا در آیه‌های: "یُخادِعونَ اللّٰهَ و هُوَ خادِعُهُم" و "و مَکَرُوا و مَکَرَ اللّٰهُ"، مطلب این‌گونه نیست، زیرا جمله‌ی اوّل این دو کلام در خبر بودن از خدای تعالی مانند: جمله‌ی دوم است، و حکایت قول نمی‌باشد. و همین سبب نیز در آیه‌های زیر است:

۱ـ بقره / ۱۵. ۲ـ نساء / ۱۴۲. ۳ـ آل عمران / ۵۴.

"وَ إذا قیلَ لَهم لا تُفسِدوا فِی الأرضِ قالوا إنَّما نَحنُ مُصْلِحونَ. ألا إنَّهُم هُمُ المُفسِدُونَ وَ لٰكِنْ لا يَشْعُرونَ"[1]. در اینجا جمله‌ی: "إنَّهُم هُمُ المُفسِدونَ"، باکلمه "ألا" مستأنفه شده و به صورت کلامی ابتدائی آمده است، زیرا خبری است از خدای تعالی به این‌که کافران چنین‌اند. و قسمت پیش از آن یعنی: "إنَّما نَحنُ مُصلِحونَ"، حکایت قول کفّار است. و اگر این‌دو به یکدیگر عطف می‌شدند نظیر همان اِشکالی که قبلاً ذکر کردم پدید می‌آمد، یعنی قسمت دوم داخل در حکایت قول کفّار می‌گشت، و ناچار به صورت خبر می‌شد از قول یهود، و وصفی می‌شد از قول خودشان در مورد خودشان به این‌که مفسدند، و مانند این بود که گفته شده است: "قالُوا إنَّما نَحنُ مُصلحون و قالوا إنَّهم هُمُ المُفسِدونَ"، و این مطلبی است که در باطل بودنش شکّی نیست.

همچنین در آیه‌ی: "وَ إذا قیلَ لَهُم آمِنوا كَما آمَنَ النّاسُ، قالُوا أنُؤمِنُ كَما آمَنَ السُّفَهاءُ؟ ألا إنَّهُم هُمُ السُّفهاءُ و لٰكِنْ لا يَعلَمونَ."[1] که اگر جمله‌ی: "إنَّهُم هُمُ السُّفَهَاءُ"، به ماقبلش عطف می‌شد ناچار داخل در حکایت قول کفّار می‌گشت، و سخنی می‌شد از قول کافران علیه خودشان به این‌که سفهاء خودشانند؛ با این‌که آنها معتقد بودند که از آوردن ایمان خود راکنار کشیده‌اند تا از سفهاء نباشند.

در آیه‌ی مورد بحث مطلب دیگری هم هست که استیناف و ترک عطف را ایجاب می‌نماید، و آن این است که: حکایت از حال کفّار که می‌گفتند: چنین و چنان، شنوندگان را بر آن می‌دارد که به سرنوشت آنها

۱ـ بقره / ۱۱. ۲ـ بقره / ۱۳.

که چه رفتاری با آنها خواهد شد آگاهی یابند: آیا به‌زودی عذاب بر آنها نازل می‌شود، یا به آنها مهلت داده خواهد شد؟ در نفس شنونده این انتظار و آرزو هست که جریان کار بر او روشن شود. با کمی دقّت به دست می‌آید که کلام: "اَللّٰهُ يَسْتَهزِئُ بِهِم"، پاسخ همان مطلب مورد انتظار در نفس شنونده و به اصطلاح جواب به سؤال مقدّر است. و چون منشأ استعمال کلام چنین است حقّ آن است که کلام به صورت ابتدائی و غیر معطوف آورده شود.

اگر استقرا کنید همان مطلبی را که من برای شما گفتم کاملاً ادراک خواهید کرد. یعنی این مطلب را که: گاه جمله‌ای می‌آورند پشت سر جمله‌ی دیگری که اقتضای پرسش دارد، به منزله‌ی کلامی که به آن سؤال تصریح شده است. از مثال‌های لطیف در این معنی بیت زیر است:

زَعَمَ العَواذِلُ أنَّنی فی غَمْرَةٍ
صَدَقوا، و لکِنْ غَمرَتی لا تَنجَلی[1]

ملامتگران خیال کردند من در گردابی از عشق افتاده‌ام. راست گفتند امّا این گرفتاری من برطرف نخواهد شد.

چون شاعر از ملامتگران خود حکایت کرده است که آنها گفته‌اند: فلانی در گرداب بدبختی گرفتار است، این جمله شنونده را بر آن می‌دارد که از شاعر بپرسد: تو خودت در این باره چه می‌گویی؟ لذا کلام را طوری آورده است که در برابر سؤال شنونده گویی جواب می‌دهد: آری، من اقرار می‌کنم که آنها راست گفته‌اند ولی آنها امیدی در نجات من

۱ـ عبّاسی در "معاهد التّنصیص" گوید: قائل آن معلوم نیست.ح

نداشته باشند. اگر شاعر می‌گفت: "زَعَمَ العَواذِلُ أنّني في غَمرَةٍ وَصَدقُوا"، این مطلب که شاعر در نفس خود مورد سؤال قرار گیرد، و کلامش جواب به سؤال مقدّر باشد درست نمی‌شد.

و از نمونه‌های زیبا و ممتاز در این معنی گفتار "متنبّی" است:

و ما عَفَتِ الرّياحُ لَه مَحَلّاً
عَفاهُ مَن حَدا بِهِمُ وَساقا[1]

آثار منزلِ او را بادها ناپدید نکردند. بلکه آنها که شترانشان را با نغمه‌ی حدیٰ حرکت دادند، و از آنجا دور نمودند آن آثار را از میان بردند.

چون شاعر این مطلب را که محو آثار به جهت بادها بوده باشد نفی کرده است، مدّعی است که بادها این کار را نکرده‌اند. سؤال می‌شود: پس چه کسی این عمل را انجام داده است؟ در بیت بالا همچنین فرض شده که کسی گفته است: قبول کردم که بادها ویرانه‌های خانه‌ی محبوب را محو نکرده‌اند. پس چه چیز آن را از میان برده است؟ پاسخ دهنده جواب او را چنین داده که: "عَفاه مَن حَدا بِهِمُ وَساقا."

نکته‌ای که تو خواننده باید در این باب بدانی این است که: در چنین موردی اگر سؤال، ظاهر و مذکور باشد غالباً فعل در جواب ذکر نمی‌شود، و به ذکر اسم تنها اختصار می‌کنند. امّا اگر سؤال مضمر باشد، و در تقدیر گرفته شود فعل لازم است ذکر گردد.

توضیح مطلب: وقتی به تو گفته می‌شود: "إن كانَتِ الرّياحُ لَم تَعفُهُ فما عَفاهُ؟" جایز است بگویی: "مَن حَدا بِهِم وَساقاً"، و نگویی: "عَفاهُ مَن

۱ـ دیوان، واحدی، ۴۲۴ ـ قصیده‌ای در مدح سیف‌الدّوله.م

حَذا»، چنان‌که در جواب کسی که می‌پرسد: «مَن فَعَلَ هذا؟» می‌گویی: «زَیدٌ» و لازم نیست بگویی: «فَعَلَهُ زیدٌ». امّا وقتی سؤال مذکور نباشد، چنان‌که در بیت فوق چنین است، جایز نیست ذکر فعل ترک شود، زیرا جایی ترک فعل جایز است که سؤال ذکر شود. چون ذکر سؤال در کلام دلالت دارد بر این‌که در جواب قصد شده است. و اگر سؤال آورده نشود راهی برای علم به آن نخواهد بود.

و این‌که می‌بینی در قرآن لفظ «قال» به طور منفصل و غیر معطوف آمده است، این همان تقدیر سؤال است «و اللّهُ أعلم». مقصودم آیاتی است مانند قوله تعالی: «هَل أتیکَ حَدیثُ ضَیفِ اِبراهیمَ المُکرَمینَ؟ إذ دَخَلُوا عَلیهِ. فَقالوا سَلاماً. قال سَلامٌ قَومٌ مُنکَرون. فَراغَ اِلی اَهلِهِ فَجاءَ بِعِجلٍ سَمینٍ. فَقَرَّبَهُ إلَیهِم. قالَ: ألا تَأکُلونَ؟ فَأوجَسَ مِنهُم خیفَةً. قالوا لا تَخَفْ.»[1] در اینجا لفظ «قال» بر مبنای سؤالی که معمولاً در اذهان وارد می‌شود آمده است. و چون عادت میان مردم این است که وقتی به آنها گفته می‌شود: گروهی نزد فلانی آمدند، و چنین گفتند، مردم می‌پرسند: آن شخص چه گفت؟ طرف جواب می‌دهد: چنین گفت. قرآن نیز در آیات فوق کلام را بر همین مبنا آورده است. زیرا مردم به طریقی که متعارف و معمول آنهاست، و به لفظی که متداول میان آنهاست مخاطب قرار می‌گیرند.

از نمونه‌هایی که در نهایت وضوح است این قول خدای تعالی است: «قالَ فَما خَطبُکُم أیُّهَا المُرسَلونَ؟ قالوا إنّا اُرسِلْنا إلیٰ قَومٍ مُجرِمینَ»[1] بر هیچ

۱ـ ذاریات / ۲۴ تا ۲۸.

عاقلی پوشیده نیست که جمله‌ی دوم در معنای جواب است، و بر این مبناست که گویی شنوندگان پرسیده‌اند: فرشتگان به او چه گفتند؟ جواب داده شده است: "قالوا إنّا أُرسِلْنا إلیٰ قَومٍ مُجرِمینَ."

در اینجا مطلب دقیق دیگری هست و آن این است که: اگر شما به گفتار شاعر "فَکانَ مَسیرُ عیسِهِمُ ذَمیلاً" توجّه کنید خواهید دید که این جمله به **معطوفٌ علیه** تنها عطف نشده بلکه عطف شامل تمام بیت که انتهای آن به ابتدایش مربوط است می‌شود. ملاحظه کنید غرض از کلام فوق این است که روگردان شدن و رفتن آنها را ناگهانی اعلام کند، و به صورتی که شاعر توهّم کرده است فراقْ او را تهدید نموده به نگرانیش واداشته، و باران اشکش را جاری ساخته است. مقصود شاعر از این‌که آهسته رفتن شتران را عنوان کرده است تنها این بوده که ریزش سریع اشک و هم‌زمان بودن این دو حالت را بیان کند. در جمله‌ی اوّل هم حکم همین است. بنا بر این اگر ما گفتیم: این عطف بر جمله‌ی "تَوَلَّوا بَغتَةً" می‌باشد مقصودمان این نبود که عطف تنها بر آن جمله است، و آن جمله منفصل است از مابعدش، بلکه می‌گوییم این عطف بر جمله‌ی "تَوَلَّوا بَغتَةً" به ضمیمه‌ی مابعدش تا آخر بیت می‌باشد. پس با این توضیح معلوم شد که عطف برای این وضع شده است که گاهی یک جمله را به جمله‌ی دیگر عطف کنید، و گاهی هم عطف را متوجّه دو جمله یا جملاتی نمایید، و بعضی را بر بعض دیگر، و سپس مجموع این جملات را بر مجموع آن جملات عطف کنید.

۱ـ ذاریات / ۳۱ و ۳۲.

حقّ آن است که آنچه در باب شرط و جزا از این معنی منظور نظر قرار می‌گیرد آن را قاعده و ملاک بدانید. این مطلب را وقتی متوجّه می‌شوید که دو جمله را منظور نظر قرار داده‌اید در حالی که یکی از آنها بر دیگری عطف شده سپس مجموع آنها به عنوان شرط اعلام گردیده است. نمونه‌ی آن این فرموده‌ی خدای تعالی است:

"و مَن یَکسِبْ خَطیئةً أو إثماً ثُمَّ یَرْمِ بِهِ بَریئاً فَقدِ احْتَمَلَ بُهتاناً و إثماً مُبیناً."[1] به‌طوری که روشن است شرط در مجموعه‌ی دو جمله است نه در هر یک از دو جمله به‌تنهایی، نه در یکی از دو جمله بدون دیگری، زیرا اگر بگوییم: شرط در هر یک از دو جمله به‌تنهایی وجود دارد آن دو جمله را دو شرط قرار داده‌ایم، وقتی دو جمله را دو شرط اعلام کردیم اقتضای دو جزا می‌کند، در حالی که ما بیش از یک جزا نداریم. و اگر بگوییم: شرط فقط در یکی از دو جمله است لازم می‌آید مطلبی را که شرط نیست در مجزوم شدن به جهت شرط شرکت داده باشیم. این هم سخنی است که بطلانش بر هیچ‌کس پوشیده نیست. به علاوه از جهت معنی می‌دانیم جزائی که عبارت است از تحمّل و ارتکاب بهتان و گناه آشکار مطلبی است که ایجابش متعلّق به مجموع حاصل دو جمله است. یعنی نه متعلّق است به اکتساب گناه فقط، و نه متعلّق است به انداختن گناه یا خطا بر گردن بی‌گناه به طور اطلاق، بلکه مربوط

۱ـ نساء / ۱۱۲، ترجمه: هر کس که خطا یا گناهی مرتکب شود، سپس آن را به بی‌گناهی نسبت دهد مسلّماً بار بهتان و گناه آشکاری را بر دوش کشیده است.

است به انداختن گناه یا خطا بر گردن بی‌گناه در حالی که گناه از خود تهمت‌زننده صادر شده است.

قاعده‌ی کلّی در این نوع موارد بدین‌سان می‌باشد. بنا بر این فرموده‌ی خدای تعالی که: "وَ من يَخرُجْ مِن بَيتِهِ مُهاجِراً اِلَى اللّهِ وَ رَسولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ المَوتُ فَقَد وَقَعَ اَجرُهُ عَلَى اللّهِ"[1] حکم را در اینجا به هجرت تنها متعلّق نساخته بلکه به هجرتی که با فرا رسیدن مرگ مقارن شده است متعلّق نموده است.

بنا بر این، حکم دو جمله در این باب و قرار دادن آنها مجموعاً به منزله‌ی یک جمله‌ی واحد مانند دو جزئی است که از آنها یک جمله تشکیل می‌شود، و سپس مجموعه را خبر یا صفت و یا حال قرار می‌دهید. چنان‌که می‌گویید: "زَيدٌ قامَ غُلامُهُ، وَ زَيدٌ اَبُوهُ كَرِيمٌ، و مَرَرتُ بِرَجُلٍ اَبوهُ كَرِيمٌ، وَ جاءَنى زَيدٌ يَعدُو بِهِ فَرَسُهُ." یعنی همان‌طور که خبر و صفت و حال در جملات مذکور ناچار در مجموع دو جزء است نه در یکی از آنها، شرط هم در مجموع دو جمله است نه در یکی از آنها. و هنگامی که این مطلب را در مورد شرط بدانید در عطف هم این قاعده را به کار می‌برید، زیرا خودتان متوجّه می‌شوید که این‌دو با هم یکسانند.

از مواردی که عطف بر اساس همین قاعده می‌باشد آیه‌ی شریفه‌ی ذیل است: "وَ ما كُنتَ بجانِبِ الغَربِيِّ اِذ قَضَينا اِلىٰ مُوسَى الأمرَ وَ ما كُنتَ مِنَ الشّاهِدينَ و لٰكِنّا أنشَأنا قُروناً فَتَطاوَلَ عَلَيهِمُ العُمُرُ وَ ما كُنتَ ثاوِياً

۱ـ نساء / ۱۰۰.

فی اَهلِ مَدْیَنَ تَتْلُوا عَلَیهِم آیاتِنا ولٰکِنّا کُنّا مُرسِلینَ.»[۱] اگر در باره‌ی این جملات به ظاهر حکم کنید، و هر جمله را به جمله‌ی پیش از خود عطف نمایید از جهت معنی ممتنع خواهد شد، زیرا لازم می‌آید که مثلاً جمله‌ی: «وَ ما کُنتَ ثاویاً فِی اَهلِ مَدْیَنَ» عطف بر جمله‌ی: «فَتَطاوَلَ عَلَیهِمُ العُمُرُ» باشد. و این ترتیب اقتضا می‌کند که این جمله داخل در معنی «لٰکِنَّ» گردد، و مثل این می‌شود که فرموده باشد: «وَ لکنَّکَ ما کُنتَ ثاوِیاً»، و این سخنی است که باطل بودنش کاملاً آشکار است.

۱ـ قصص / ۴۴ و ۴۵. ترجمه: ای رسول ما، آن زمان که امر پیامبری را به عهده‌ی موسی گذاشتیم تو در جانب غربی کوه طور نبودی و از شاهدان و ناظران جریان نبودی. لکن ما نسل‌هایی را پدید آوردیم که عمرشان طولانی شد. و تو در میان ساکنان شهر مدین مقیم نبودی تا آیات ما را بر ایشان بخوانی، بلکه ما فرستنده‌ی پیامبران بودیم.

۱۸ عطف جمله بر جمله با فاصله، و عطف جمله بر مجموعی از جملات روشِ خاصی از سخن گفتن که در عین حال دقیق است.

از مطالب مربوط به بحث عطف که عدّه‌ای در باب آن توجّه لازم معطوف نمی‌دارند این است که: گاه جمله‌ای آورده می‌شود که به جمله‌ی ماقبل آن عطف نمی‌شود بلکه عطف بر جمله‌ای است دیگر که میان آن جمله و این جمله‌ی معطوف یک یا دو جمله فاصله است؛ مثال آن گفتار "متنبّی":

تَـوَلَّـوا بَـغتَـةً، فَكَـأَنَّ بَيـناً
تُهَيَّـبُنـي ففـاجَـأنِـي اغْتـيالا
فكـانَ مَسِـيرُ عيسِـهِمُ ذَميـلاً
وَ سَيرُ الدَّمـعِ إثـرَهُمُ انْهِـمالا[1]

۱ـ از قصیده‌ای در مدح بدر بن عمّار. دیوان متنبّی (واحدی): ۲۱۶ ـ ح ـ دیوان (برقوقی): ج ۲، ۱۵۷.م

آنها ناگهان روی بگردانیدند و رفتند، گویی فراق هم ناگهان مرا به هلاک تهدید کرد. حرکت شتران آنها بسیار نرم و آهسته بود در حالی که اشک چشم من در پی آنان همچون باران فرو می‌ریخت.

جمله‌ی: "فکانَ مَسیرُ عیسِهِم" بر جمله‌ی: "تَوَلّوا بَغتَةً" عطف شده است نه بر جمله‌ای که بدون فاصله قبل از آن آمده است، یعنی جمله‌ی: "فَفاجَأنی" زیرا اگر این جمله را بر جمله‌ی ماقبل آن که بدون فاصله است عطف کنیم در معنی کلام اخلال ایجاد کرده‌ایم از حیث این‌که داخل در معنی "کَأنَّ" خواهد شد، و نتیجه این می‌شود که حرکت شتران حقیقی نبوده بلکه توهّمی بوده است، چنان‌که تهدید جدایی و فراق مُتَوَهَّم بود. این قاعده‌ای است مهم.

علّت این مطلب آن است که جمله‌ی واقع در وسط این **معطوف** اخیر و **معطوفٌ علیه** اوّل رابطه‌ای در معنا با آن جمله‌ی اوّل دارد. چنان‌که می‌بینید جمله‌ی: "فکَأنَّ بَیناً تُهَیِّبُنی" مربوط است به جمله‌ی: "تَوَلَّوا بَغتةً" زیرا جمله‌ی دوم مسبَّب است و اوّلی سَبب. و با کمی دقّت می‌فهمیم که شاعر می‌خواهد بگوید: "تَوَلَّوا بَغتَةً فَتَوَهَّمتُ اَنَّ بَیناً تُهَیِّبُنی". شکّی نیست که این توهُّم به سبب روی گرداندن و رفتن ناگهانی آنها بوده است. بنا بر این جمله‌ی معطوف با جمله‌ی اوّل مانند شیءِ واحدی است، و نسبت به آن مانند مفعول یا ظرف است، یا مانند کلماتی است که پس از تمام شدن جمله می‌آیند، و معمول فعل‌اند، و نمی‌شود آنها را به‌تنهایی آورده کلام جداگانه‌ای قرار داد.

پس با این بیان کاملاً روشن می‌شود که باید مجموع کلام "وَ ما کُنتَ ثاوِیاً فی اَهلِ مَدیَنَ"، تا "مُرسِلِینَ" بر مجموع کلام "وَ ما کُنتَ بِجانِبِ الغَربِیِّ إذ قَضینا إلیٰ مُوسَی الأمْرَ"، تا "العُمُرُ" معطوف باشد.

حال اگر بگویید: آیا نمی‌شود فرض کنیم که جمله‌ی "وَ ما کُنتَ ثاویاً فی اَهلِ مَدْیَنَ" بر جمله‌ی "وَ ما کُنتَ مِنَ الشّاهِدینَ" عطف شده باشد؛ بی‌آن‌که معتقد شویم این جمله **معطوفٌ علیه** است در حالی که به مابعدش تا "العُمرُ" ضمیمه است؟ جواب گوییم: نه. زیرا اگر این‌گونه فرض کنیم لازم می‌آید که در این جمله نیّت تقدیم بر جمله‌ی: "وَلٰکِنّا اَنشَأنا قُروناً" بوده باشد، و ترتیب جمله‌ها چنین شود: "وَ ما کُنتَ بِجانِبِ الغَربِیِّ إذ قَضَینا إلیٰ مُوسَی الأمْرَ. و ما کُنتَ مِنَ الشّاهِدینَ، وَ ما کُنتَ ثاوِیاً فی اَهلِ مَدْیَنَ تَتلُوا عَلَیهِم آیاتِنا وَلٰکِنّا أنشَأنا قُروناً فَتَطاوَلَ عَلَیهِمُ العُمُرُ وَلٰکِنّا کُنّا مُرسِلِینَ." در این ترتیب کلمه‌ی "لٰکِنَّ" را از مقامی که لازم است در آن باشد کنار زده‌ایم، زیرا حکم "لٰکِنَّ" در اینجا حکم "إلّا" است. یعنی همان‌طور که جایز نیست بگویید: "جاءَنی القَومُ، و خَرَجَ اَصحابُکَ إلّا زَیداً و إلّا عَمرواً، که "اِلّا زَیداً" را از جمله‌ی "جاءَنِی القَومُ" و "إلّا عَمرواً" را از جمله‌ی "خَرَجَ اَصحابُکَ" استثنا نمایید، همین‌طور جایز نیست شبیه این کار را با کلمه‌ی "لٰکِنَّ" نموده بگویید: "ما جاءَنی زَیدٌ و ما خَرَجَ عَمروٌ ولٰکِنَّ بَکراً حاضِرٌ ولٰکِنَّ اَخاکَ خارِجٌ."

البتّه نیّت تأخیر در یک جمله وقتی جایز است که معنی آن هم اقتضای آن تأخیر را داشته باشد. مثلاً مفعولی باشد که اقتضایش این

است که بعد از فاعل قرار گیرد. امّا اگر این مفعول بر فاعل مقدّم شد در نیّت تأخیر گرفته می‌شود، در حالی که معنی "لٰکنَّ" در آیه‌ی مورد بحث اقتضا می‌کند در همان موضعی باشد که هست. با این ترتیب چگونه جایز است آن را به موضع دیگری نقل داد و در نیّت تأخیر گرفت؟

۱۹ نظم کلام، و بلاغت در اعجاز قرآن

این مبحث شامل فصول مختلفی است در باب لفظ و نظم کلام، و نسبت به مطالب گذشته مزیّت خاصّی دارد که از جهتی بصیرت و فهم ما را کامل می‌کند و از جهت دیگر برای ما از اسرار بلاغت پرده بر می‌دارد.

اشتباه آن گروه که تصوّر می‌کنند اهل ادبند در این باب زیاد است، و می‌بینیم عدّه‌ی زیادی که در شأن بلاغت سخن می‌گویند وقتی می‌شنوند که عرب را در حسن نظم و تألیف کلام مزیّتی است خاصّ، و در بلاغت دارای افقی است که غیر آنها که به زبان و ادبیّات این قوم آشنایی یافته‌اند ولی به آن افق نمی‌رسند اینان در بیان علّت آن می‌گویند: موضوع چندان شگفت‌آور نیست زیرا زبان عربی برای این قوم طبیعی و عادی، و برای ما تکلّف و زحمت است. و البتّه احاطه و احساس غیر عرب که با این زبان آشنا می‌شوند به پایه‌ی کسی که با طبیعت آن نشو و نما کرده است، و از ابتدای خلقتش با این زبان و ادبیّات آن مأنوس بوده است نخواهد

رسید. خلاصه، شبیه این مطالب؛ یعنی مطالبی که از آن توهّم می‌شود این مزیّت از جهت علم به لغت و زبان عربی ناشی شده است. این اشتباهی است بزرگ، و خطائی است نکوهیده که معتقد به آن را پی‌آن‌که خود متوجّه باشد به نفی اعجاز قرآن می‌کشاند.

توضیح مطلب آن‌که: هیچ نوع اعجازی در مورد قرآن ثابت و محقّق نمی‌شود مگر وقتی که مزایای تفوّق آن بر علوم بشری ثابت گردد، و قوای فکری انسان‌ها از آوردن نظیر آن قاصر آید، و معلوماتی را به دست دهد که در سطح قدرت‌های فکری و استعدادهای بشری نباشد که او را به آن مزایا برساند، و به آن مراتب محیط گرداند. چنین اعجازی محال است در حوزه‌ی علم و اطّلاع به لغت و زبان بوده باشد. این سخنی است بیهوده، زیرا چنین ادّعائی در دلالت‌های زبان (مفاهیم زبانی) چیزی را پدید می‌آورد که اهل زبان بر آن سر فرود نیاورده‌اند، و آن را نپذیرفته‌اند. باطل بودن این موضوع بر هیچ عاقلی پوشیده نیست.

البتّه ما که مزیّت را به نظم ارتباط می‌دهیم آن را به لحاظ علم و اطّلاع به نفس فروق و وجوه کلام[1] محقَّق نمی‌شماریم تا در نتیجه آن را

۱ـ مقصود از فروق کلام کلام‌هایی است که به صورت‌های مختلف می‌آید. مثلاً در موردی خبر به صورت جمله و در مورد دیگر به صورت مفرد آورده می‌شود، یا در جایی مبتدا به صورت معرفه و در جای دیگر به صورت نکره، و یا هنگامی جمله را با "واو" عطف و جای دیگر با "فاء" می‌آورند. و خلاصه، مقصود تعبیرهای مختلف کلام است. و معنی وجوه کلام شکل و چهره‌های گوناگون کلام می‌باشد. از قبیل تأکید، قَسم، فصل و وصل، حذف و تکرار، تمثیل، کنایه، تشبیه و...م.

به لغت و زبان مستند کنیم. بلکه این مزیّت را متعلّق به علم و اطّلاع به مواضع این فروق و وجوه، و آنچه باید در این مواضع عمل شود می‌شماریم. پس این‌که بدانیم مثلاً "واو" برای جمع است، و "فاء" برای عطف است بدون قید فاصله، و "ثُمَّ" برای عطف است با قید فاصله، و "إنْ" برای این مورد است، و "إذا" برای آن مورد، اینها مزیّت نیست. بلکه مزیّت این است که بدانیم وقتی می‌خواهیم کتاب یا رساله‌ای را تنظیم و تألیف کنیم بتوانیم مطالب بهتر و زیباتری را انتخاب و در قالب نیکوتری بیان نماییم. و بتوانیم مقام هر یک از آن مطالب را دقیقاً بشناسیم.

مطلب دیگری که اگر انسان در آن تأمّل کند از بیان آن بیزار می‌شود این است که: اگر مزیّت به جهت علم به لغت و به آنچه واضع لغت در باب لغات منظور داشته است محقَّق می‌شد باید مزیّت فقط در فرق میان "فاء" و "ثُمَّ" و "إنْ" و "إذا" و شبیه این موضوعات باشد، یعنی آنچه به وضع لغوی تعبیر می‌شود. با این تعریف دیگر مزیّتی برای فصل و ترک عطف، و حذف و تکرار، و تقدیم و تأخیر، و سایر اموری که هیأت کلام و نظم و تألیف کلام را برای ما پدید می‌آورد، و هدفی را که مقصود گوینده است اقتضا می‌کند نخواهد بود. و نیز لازم می‌آید آنچه را از تشبیه و تمثیل و از استعاره‌ی لفظ که شاعر یا سخندانی ابتدائاً و بدون سابقه در کلام خود می‌آورد، از قبیل استعاره‌ی لفظ برای معنایی که هنوز برای آن استعاره نشده است اصلاً مزیّتی نباشد، و فقط مزیّت در استعاره‌ای باشد که در کلام عرب معروفیّت دارد. این هم سخنی است ناشی از

جهل محض. علّت این خطا فقط آن است که در تمام مباحث مشکل و مهمّ علم بلاغت مبحثی مهم‌تر و شایان‌تر از این بحثی وجود ندارد؛ بحثی که ما می‌خواهیم آن را بررسی کنیم. بحثی که از میدان تدبّر و تحقیق اکثر ادبا خارج است، و آنچه علمای ادب و بلاغت در کیفیّت و چگونگی آن گفته‌اند به حقیقت دقایق و اسراری است که تا کسی بهره‌ای از لطف طبع و ذوقی مانند آنها نداشته باشد آن را ادراک نمی‌کند. و کسی به این رموز و لطایف دست خواهد یافت که برای فهم آن اشارات و نکات استعداد داشته باشد. گویی آن ذوق‌های لطیف و استعدادهای شگرف فقط برای فهم این اشارات و رموز آفریده شده‌اند، و دارندگان آن هم این ذوق‌ها و این استعدادها را میان خودشان محدود و منحصر کرده‌اند، و با هم قرار گذاشته‌اند که تنها میان خودشان دست به دست کنند، و از محیط خودشان خارج نسازند، و کسانی هم که از آنها نیستند این دقایق و اشارات را فهم ننمایند.[1]

ای کاش من می‌دانستم آن‌کسی که در این راه زحمتی را تحمّل نکرده است، در این کار ممارستی نداشته، توجّه خود را به طور کافی به آن معطوف نساخته است با کدام دید به گفته‌ی "جاحظ" نظر می‌کند؛ آنجا که در خصوص اعجاز قرآن می‌گوید:

۱ـ خلاصه آن‌که: وجوه و اشکال مختلف کلام تنها منحصر به آن نمونه‌هایی که گفته شد نیست تا با مراجعه به لغت و زبان، و علم به اوضاع و احوال زبان عرب آشکار شود. بلکه قسمتی از این وجوه و اشکال کلام ارتباطی با زبان ندارد، و فقط هنر خود گوینده است. مثلاً یک جا تکرار می‌کند و جای دیگر حذف، و در موردی عطف می‌کند و مورد دیگر استیناف، و در وضعی کلمه‌ای را مقدّم می‌آورد و در جایی دیگر آن را مؤخّر می‌آورد...م

اگر کسی برای یکی از خطبا و بلغای عرب سوره‌ای کوتاه و یا سوره‌ای طولانی از قرآن را بخواند برای آن خطیب و بلیغ عرب کاملاً آشکار می‌شود که در مقابل نظم کلمات و جملات قرآن، و زیبایی و دلنشینی مطالب آن، و از جهت لفظ و ترکیب و ذوق، از آوردن نظیرش واقعاً عاجز است. و اگر به آن سوره در برابر بلیغ‌ترین عرب تحدّی شود مسلّماً عجز خود را اظهار خواهد کرد.

و باز در جای دیگر که "جاحظ" راویان اخبار را ذکر می‌کند چنین می‌گوید: "من همه‌ی راویان اخبار را دیدم، و در خصوص آنها تحقیق طولانی کردم. به این نتیجه رسیدم که توجّه آنها در بلاغت و اعجاز قرآن فقط متوقّف بر الفاظ مشخّص و برگزیده، و معانی منتخب، و حروفی است که بر زبان آسان است. متوقّف بر مقدّمه‌ای عالی و درخور توجّه، و طبع توانا و سبْکِ زیباست. و خلاصه، بر کلامی که آب و تابی دارد."

به این بیت "حُطَیئة" توجّه کنیم:

مَتیٰ تَأْتِهِ تَعشُو إلیٰ ضَوءِ نارِه
تَجِدْ خَیرَ نارٍ عِندَهَا خَیرُ مُوقِدِ[1]

هر زمان که نزد او بیایی، و شب را در کنار روشنی آتش او به سر بری بهترین پذیرایی گرم را در کنار آتش او خواهی یافت (یعنی او در مهمان‌نوازی از همه بهتر است).

"جاحظ" در باب این بیت چنین گوید: فقط کسی شایسته است با این بیت مورد مدح واقع شود که بهترین فرد روی زمین باشد؛ با این‌که

۱ـ دیوان حُطَیئة، ص: ۱۶۱ ـ از قصیده‌ای در مدح بغیض بن شماس.م

آن مقدار که معنای بیت فوق برای من جالب و شگفت‌آور بوده است بیش‌تر از مقدار تعجّب و شیفتگی من نسبت به لفظ و طبع و ساخت کلام و سبک آن نیست.

آخر آن شخص با کدام دید به سخنان "جاحظ" نظر می‌کند؟ او که اصلاً در گفتار "جاحظ" کوچک‌ترین تأمّلی نکرده است تا مطلبی از مطالب او را بفهمد، یا از نظم و ساخت و سبک کلام او به معنایی پی ببرد، و یا خودش بهره‌ای از آن هنر برگیرد، تا چه رسد به این‌که مزیّت و فضل کلام راتعریف کند و حال آن‌که این مطلب بر بسیاری از اهل ادب هم پوشیده است.

و تو خواننده‌ی این مطالب بدان: آن دردی که بسیار رنج‌آور است، و آنچه در این باب انسان را خسته و ملول می‌کند خطا و انحراف کسی است که شعر را به جهت معنایش ارزشمند و مقدّم داشته و به آن ارزش داده است، و نسبت به لفظ کم توجّه نموده است، و موضوع را طوری عنوان کرده که هیچ مزیّتی برای لفظ قائل نشده، و مزیّت را فقط از حیث معنی به شمار آورده است. و می‌گوید: اگر معنی نبود لفظ چه فضیلتی داشت. و آیا کلام جز به جهت معنایش واقعاً کلام است؟ همین شخص را ملاحظه می‌کنی که شعر را هنگامی با ارزش می‌شمارد که از حکمت و ادب نکته‌ای در آن بیابد، و شامل تشبیهی غریب و معنایی نادر و لطیف باشد. او اگر اندکی هم به لفظ میل نموده کلامش اندک فضیلتی به لفظ داده است آن را تنها مربوط به استعاره می‌داند. و تازه در موقف این استعاره هم دقّت نمی‌کند که آیا این استعاره فقط به لحاظ استعاره

بودنش لطیف و زیباست یا به لحاظ نوعی از آن و یا به جهت هر دو. به این موضوع‌ها و شبیه این موضوع‌ها نمی‌پردازد، بلکه فقط به ظواهر امور و جملاتی قانع شده است. تنها خود را به این قانع ساخته که همچون فروشنده‌ای باشد که جنس خود را برای فروش عرضه می‌کند، و همّتش فقط بر رواج دادن متاع و گرمی بازار خویش است. او تصوّر می‌کند هنگامی که در گرفتن مضامین از دیگران و سرقت مطالب داد سخن می‌دهد، و می‌گوید: این موضوع از فلان شخص گرفته شده و فلان کس در این زمینه چنین نظر داده است. فضل و هنرش کامل شده و به آخرین هدف مطلوب رسیده است.

البتّه اگر ما عرف و عادت و آنچه را که معمولاً در ضمیر خطور می‌کند و عامّه بر آن معتقدند بررسی کنیم به ما نشان می‌دهد که حقّ با عامّه است. و اتّکا باید بر معنای کلام باشد. این مطلبی است که گفتن برخلاف آن روا نیست. امّا وقتی به حقیقت امر می‌رسیم، و نظری را که اهل تحقیق بر آنند بررسی می‌کنیم متوجّه می‌شویم مطلب درست ضدّ آن است. زیرا ما هر کس را که می‌بینیم در علم بلاغت تقدّمی دارد، و در مراحل عالی این علم مُبرّز است منکر این رأی است، و بر این عقیده عیب می‌گیرد.

امّا اگر مدار عمل بر عقیده و طریقه‌ای باشد که دیگران دارند، که می‌گویند: فضل و مزیّت شعر فقط از جانب معنی محقّق است، و منحصر به این است که گوینده‌ی شعر مطلب حکمت‌آمیز و ادیبانه‌ای را بر زبان جاری کند، و معنای کم‌نظیر و نادری را بیان دارد با این فرض لازم

می‌آید تمام مطالبی را که علما در فصاحت و بلاغت، و در مقام و مرتبه‌ی نظم و تألیف کلام عنوان کرده‌اند همه را کنار بگذاریم. و این مطلب را که: فضیلت شعر به جهت نظم آن است؛ یعنی مزیّت داخل در دایره‌ی نظم است، و مراتب و درجات کلام در این مرحله با هم متفاوت می‌شوند تمام این سخنان را باطل بشناسیم. و چون این باطل شد این مطلب هم که می‌گوییم: در کلام اعجازی وجود دارد باطل خواهد شد. و موضوع همان می‌شود که یهود می‌گفتند، یا کسانی که شبیه قول آنها را اظهار می‌کردند، و در این نوع جهالت‌ها وارد شدند. پناه به خدا از نادانی با این‌که راه کاملاً روشن است.

در تکمیل بحث از دو عبارت، هنگامی یکی بر دیگری مزیّت دارد که اوّلی را از جهت معنی و غرض کلام تأثیری باشد که عبارت دوم آن تأثیر را دارا نباشد. حال اگر اشکال کنند که: وقتی عبارت اوّل معنایی دارد که دومی آن معنیٰ را نمی‌دهد پس آنها از جهت یک معنی، دو عبارت نیستند بلکه دو عبارت‌اند از لحاظ دو معنیٰ. جواب گوییم: این‌که گفتیم "معنیٰ" مقصود معنایی است که غرض کلام بدان متوجّه است، و همان است که گوینده می‌خواهد آن را اثبات یا نفی کند. مثلاً وقتی می‌خواهیم مردی را به شیر تشبیه کنیم می‌گوییم: "زَیدٌ کَالأَسَدِ"، و هنگامی که می‌خواهیم بگوییم این معنی در "زید" عیناً موجود است می‌گوییم: "کَأَنَّ زَیداً الأَسَدُ". در این جمله‌ی دوم هم شباهت "زید" را به شیر اعلام می‌کنیم، جز آن‌که در معنای تشبیه به شیر مطلب دیگری را هم بدان اضافه می‌نماییم که در جمله‌ی اوّل نیست، و آن این است

که: "زید" را از فرط شجاعت و نیرو و نداشتن هراس و بیم طوری معرّفی می‌کنیم که گویی از شیر جدایی ندارد، و به گونه‌ای است که تصوّر می‌شود "زید" شیری است در قیافه‌ی آدمی. حال که مطلب چنین شد دقّت کنیم ببینیم این معنای اضافی، و این فرق که کاف تشبیه را در صدر کلام آورده آن را با "أنَّ" ترکیب نموده‌ایم آیا جز به جهت رعایت کردن نظم و ترتیب الفاظ چیز دیگری است؟ اگر تردید نیست که این موضوع به واسطه‌ی نظم و ترتیب کلمات است پس تو خواننده می‌توانی این اصل و قاعده را در تمام کلام‌ها ملاک قرار دهی، و ذهن خود را برای فهم و تتبّع در این مطلب به کار اندازی و خود را طوری تمرین دهی که انحراف از این اصل را امری بزرگ بشماری.

۲۵ بحثی دیگر راجع به لفظ و نظم

این مطلب مسلّم شده است که مُعارِض[1] کلام معارِض است از همان جهتی که کلام وصف می‌شود. یعنی از آن جهت که کلام فصیح است و بلیغ، و دارای الفظ خوب و برگزیده، و سبک آن جالب و عالی است، و خلاصه شبیه این اوصاف که به لفظ نسبت داده‌اند. چون مطلب بر این اساس است بنا بر این ما باید در کلام و کلمه‌ای که وقتی آورده شود مُعارِض می‌گردد تأمّل کنیم که: آیا این کلمه چیست؟ آیا مقصود این است که گوینده لفظی آورد و آن را به جای لفظ دیگر قرار دهد؟ مثلاً به جای "اَسَدٌ" بگوید "لَیثٌ" و به جای "بَعُدَ" بگوید "نَأیٰ" و به جای "قَرُبَ" بگوید "دَنَا"؟ آیا مُعارضه این است؟ اگر این باشد هیچ عاقلی

۱ـ معنی معارضه در این بحث همان است که در اصطلاح علوم قرآنی "تَحَدّی" نامیده می‌شود و ناظر به این آیه است: "و إن کنتُم فی رَیبٍ ممّا نَزَّلنا عَلیٰ عَبدِنا فَأْتوا بِسُورَةٍ مِن مثله." بقره / ۲۳. اگر شما نسبت به آنچه ما بر بنده‌ی خود نازل کرده‌ایم بدبین و در شکّ و تردید می‌باشید سوره‌ای مثل او بیاورید.

آن را نمی‌پذیرد، و هیچ فردی که شعوری دارد چنین سخنی را نمی‌گوید. زیرا اگر قرار باشد این کلمات معارض باشند دیگر کسی میان ترجمه و معارضه فرقی قائل نخواهد شد. و هر کس کلامی را تفسیر و توضیح کند توضیح و تفسیرش معارض آن کلام خواهد بود.

بنا بر این وقتی باطل شد که جهت و مبنای معارضه لفظ باشد، و باطل شد که خود واضع لغت در این مقام به شکل معارض باشد، خواهیم دانست که فصاحت و بلاغت و سایر مطالب که در این راه است همه اوصافی است که به معانی برمی‌گردد، و به آنچه به وسیله‌ی الفاظ بر آن دلالت می‌شود مربوط است نه به خود الفاظ. زیرا وقتی در تقسیم جز معانی الفاظ مطلب سومی در کار نیست، و تعارض در الفاظ مجرّد از معنی هم همان‌طور که گفتیم معقول نمی‌باشد. آنچه باقی می‌ماند این است که: معارضه فقط از جهتی خواهد بود که به معانی مفهوم در کلام برگردد نه به الفاظ مسموع. و چون معارضه به جانب معنی عود کرد، و کلام هم از حیث فصاحت و بلاغت و دارا بودن الفاظ منتخب و گزیده مورد معارضه قرار گرفت در نتیجه فصاحت و بلاغت و انتخاب لفظ عبارت از آن خصائص و وجوهی خواهد بود که معانی کلام بر آنها استوار است، و عبارت خواهد بود از مقاصد و معانی اضافی که در اصول علم معانی از آن گفت‌وگو می‌شود؛ نظیر همان معنایی که در جمله‌ی "زَیدٌ کَالأسَد"، و جمله‌ی: "کَأَنَّ زَیداً الأسَد"، به شما نشان دادم. و همچنین نتیجه این خواهد شد که الفاظ از حیث آن‌که الفاظ‌اند به هیچ وجه نصیب و سهمی در این باب نداشته باشند.

البتّه عقیده‌ی بعض افراد ما را فریب ندهد که مثلاً می‌گویند: فلان کس این معنی را عیناً آورده و این شخص معنی کلام او را گرفته و عیناً به شکل او بیان کرده است. باید بدانیم که این جملات تسامحی بیش نیست، و مرادشان این است که این شخص غرض و مقصود کلام آن دیگری را بیان داشته است. امّا تصور کنیم مرادشان این است که معنای کلامی را عیناً به همان صورت کلام دیگری آورده است، حتّی آنچه را که از کلام اوّلی می‌فهمیم همان را از این یکی می‌فهمیم، و تأثیر هر دو کلام در ذهن ما مانند دو شکل متشابه است. اگر تصوّر کنیم که مراد آنها این است، باید بگوییم که گمانی است بیهوده، و عقیده‌ای است که صاحب آن را به جهالت بزرگی می‌کشاند.

ناگفته نماند که بحث ما هم در معنایی که از دو لفظ مفرد مثل "قَعَدَ" و "جَلَسَ" فهمیده می‌شود نیست. بلکه گفتار ما در باره‌ی معنایی است که از مجموع یک کلام نسبت به مجموع کلام دیگر فهمیده می‌شود. چنان‌که در قول خدای تعالی ملاحظه می‌کنیم: "وَ لَکُم فِی القِصاصِ حَیاةٌ"[۱]... با گفتار دیگران که: "قَتْلُ البَعضِ إحیاءٌ لِلْجَمیعِ."[۲] زیرا اگرچه عادت مردم بر این جاری است که در مثل چنین موضوعی بگویند این دو جمله دو عبارتند که تعبیر هر دو یکی است، ولی این سخنی نیست که بتوان آن را به لحاظ ظاهرش پذیرفت، و محال است عاقلی شک کند که مفهوم یکی از این دو کلام غیر از مفهوم دیگری است.

۱ـ بقره / ۱۷۹.

۲ـ کشتن بعض یا فرد، دادن زندگی به همگان است.م

۲۱ تقسیم کلام

کلام بر دو قسم است: قسم اوّل کلامی است که با دلالت لفظِ تنها، از آن به مقصود گوینده ارتباط می‌یابیم. این قسم کلام را وقتی می‌آوریم که مثلاً بخواهیم خروج "زید" را بر سبیل حقیقت (نه مجاز) اطّلاع دهیم. در این صورت می‌گوییم: "خَرَجَ زیدٌ." یا می‌خواهیم از رفتن "عمرو" خبر دهیم، می‌گوییم: "عَمروٌ مُنْطَلِقٌ."

قسم دیگر کلامی است که از طریق آن به دلالت لفظِ تنها به مقصود اصلی کلام ارتباط نمی‌یابیم. بلکه از لفظ علاوه بر معنایی که وضع لغوی آن اقتضا می‌کند دلالت دومی را ادراک می‌نماییم که به واسطه‌ی آن به غرض اصلی گوینده آگاه می‌شویم. مدار این نوع کلام‌ها بر کنایه و استعاره و تمثیل است. البتّه مثال‌هایی در این زمینه به طور مشروح قبلاً آورده‌ایم.

ملاحظه کنید، وقتی می‌گوییم: "هُوَ کَثیرُ رَمادِ القِدْرِ"[1]، یا خوشگذران می‌گوییم: "نَؤومُ الضُّحیٰ"[2]، در تمام این نمونه‌ها غرض و مقصود واقعی کلام را از مجرّد لفظ اراده نمی‌کنیم بلکه لفظ کلام، نخست بر معنایی که ظاهر لفظ، آن معنی را ایجاب می‌کند دلالت می‌نماید. سپس شنونده از طریق این معنی بر سبیل استدلال، معنی دوم را که غرض اصلی گوینده است ادراک می‌کند. چنان‌که از جمله‌ی: "کَثیرُ رَمادِ القِدر"، می‌فهمیم که "زید" بسیار مهمان‌نواز است. و از جمله‌ی: "طَویلُ النِّجاد"، متوجّه می‌شویم که "عمرو" بلند قامت است. و از جمله‌ی "هِیَ نَؤُوم الضُّحیٰ"، پی می‌بریم که او بانویی است مرفّه‌الحال، و از جمله‌ی: "رَأیتُ اَسَداً"، که در آن از حیوان درّنده قصد نشده است، و می‌دانیم که گوینده قصد تشبیه داشته است جز آن‌که در توصیف مبالغه کرده است، و شخصی را که دیده است به گونه‌ای وانمود کرده که در شجاعت با شیر فرق ندارد. همچنین از جمله‌ی: "بَلَغَنِي أَنَّکَ تُقَدِّمُ رِجلاً و تُؤَخِّرُ اُخریٰ"[3]، می‌فهمیم که مقصود گوینده بیان تردید و شک در امر بیعت بوده، خواسته است اختلاف تصمیم در کار بیعت و ترک آن را بیان کند؛ به‌طوری که قبلاً شرح داده شد.

حال که شما این جمله‌ها را شناختید باید بدانید که: در اینجا بیان مختصری است و آن این است که یک بار شما می‌گویید: معنای کلام، و

۱ـ او خاکستر دیگِ خانه‌اش زیاد است.

۲ـ بانویی که تا پاسی گذشته از روز خواب است.

۳ـ به من اطلاع رسیده است که تو یک قدم پیش می‌نهی و قدم دیگر را واپس می‌گذاری.

یک بار هم می‌گویید معنای معنیٰ. مقصود از معنای کلام همان معنای ظاهر لفظ است، و همان است که بدون واسطه به آن ارتباط می‌یابیم. و مقصود از معنای معنیٰ این است که ابتدا از لفظ معنایی را می‌فهمیم و سپس آن معنی ما را به معنای دیگری سوق می‌دهد. البتّه قبلاً به این مطلب اشاره کرده‌ایم.

با این بیان متوجّه می‌شوید که به چه مناسبت عدّه‌ای الفاظ را برای معانی زینت و زیور می‌دانند، یا می‌گویند معانی همچون نوعروسانند و الفاظ مانند لباس و پوشش فاخر و متناسب آنهاست. خلاصه با این توصیفات مقام لفظ را بزرگ می‌نمایند، و معنی را هم به گونه‌ای معرّفی می‌کنند که می‌خواهند بگویند: معنی به جهت لفظ ارزش و شرافت می‌یابد.

بعض ادبا نوعی کلام را عنوان می‌کنند که امر لفظ را بدان بزرگ می‌نمایند، و معنی را هم در آن چنین معرّفی می‌کنند که: متکلّم مقصود خود را در کلام از طریق معنای معنیٰ اعلام می‌دارد. یعنی کلام را به صورت کنایه و تعریض و به شکل تمثیل و استعاره می‌آورد. و در عین حال در تمام این صورت‌ها مطلب را زیبا و بجا بیان می‌کند، و هر کلمه را در جای خود قرار دهد. یعنی مقصود و هدف خویش را در همان جهت و شکلی که کنایه آورده یا تشبیه کرده است به شنونده می‌رساند. و نیز برای موردی که کلام دارای مفهوم و نکته‌ای است جالب، و طریقه‌ی بیانش دقیق است، و اشاراتی لطیف در بر دارد آنجا هم کلام را به شکل تمثیل می‌آورد. البتّه در اینجا آن زینت و لباس و آنچه قریب

بدین معنا است لفظ منطوق نیست بلکه معنای لفظ است که به وسیله‌ی آن به معنای دوم راه می‌یابیم. مانند معنای جمله‌ی: "فَإنّی جَبانُ الکَلْبِ مَهزُولُ الفَصیلِ"،[۱] که دلیل است بر مهمان‌نوازی و مهمان‌دوستی فراوان. پس معانی اوّل که از خود الفاظ فهمیده می‌شود همان لباس‌ها و زیب و زینت‌هاست، و معانی دوم که به واسطه‌ی معانی اوّل به آنها اشاره می‌گردد معناهایی است که این لباس‌ها آنها را می‌پوشانند، و با این زینت‌ها و زیورها مُزیّن می‌شوند.

و این‌چنین است اگر معنی را طوری قرار دهند که از جهت لفظ به صورتی متصوّر شود و در شکلی ظاهر گردد که در تمام آن اشکال و صور معنای کلام به دلالت‌های معنوی باز گردد.

معلوم است در جایی که کلام بر ظاهرش حمل گردد (نه مجاز) و جایی که کنایه و تمثیل و استعاره‌ای در کار نیست، و خلاصه دلالت بر مقصود از مجرّد لفظ سرچشمه می‌گیرد هیچ‌یک از این اشکال و صور صالح نمی‌باشند. بنا بر این اگر کسی بگوید: "رأیتُ الأسَدَ"، و دیگری بگوید "لَقیتُ اللَّیثَ"، جایز نیست که در مورد جمله‌ی دوم گفته شود مقصود و معنای این کلام غیر از مقصود و معنای کلام اوّل است منتهیٰ به صورت و شکلی غیر از صورت و شکل اوّلی. و صحیح نیست گفته

۱ـ مصراع اوّل بیت چنین است: "و ما یَکُ فِیَّ مِن عَیب فَإنّی..."
یعنی تنها عیبی که در من است این است که سگ‌های نگهبان خانه‌ام ترسو و کُره شترهایم لاغرند، کنایه از این‌که در پذیرایی از مهمان‌هایم نه سگ‌ها مانع‌اند و نه کرّه شترهایم می‌مانند تا فربه و بزرگ شوند. این بیت را جاحظ در (الحیوان، ۱: ۳۸۴) آورده و منسوب به شاعری نکرده است.م

شود که گوینده معنای مقصود را در لباسی غیر از لباس خودش نشان داده است. هیچ‌یک از این تعبیرها جایز نیست.

حاصل مطلب آن‌که: صُوَر معانی به واسطه‌ی نقل آنها از لفظی به لفظ دیگر تغییر نمی‌یابند مگر آن‌که اتّساع[1] و مجازی در کار باشد و از الفاظ به معانی ظاهرشان که در لغت برای آنها وضع شده است قصد نشود بلکه با معانی آنها بر معانی دیگری اشاره گردد. این قاعده و اصل مادامی که نظم واحدی در کار است به همین‌گونه است. امّا اگر نظم کلام تغییر نمود در آن موقع معنی هم ناچار تغییر خواهد کرد؛ بنا بر شرحی که در باب تقدیم و تأخیر گفته شد، و طبق قواعدی که اخیراً در این باب بیان گردید، یعنی در جمله‌ی: "إنَّ زَیداً کَالأَسَدِ"، به‌طوری که می‌بینیم در اینجا از لفظ چیزی کم و زیاد نشده است. آنچه تغییر کرده فقط نظم کلام است. فتحه‌ی "أنَّ" هم که در مقدّم جمله همراه کاف آمده است و کسره بوده است مطلب مهمّی به شمار نمی‌آید، زیرا در هر دو حال معنی "إنَّ" مکسوره محفوظ و باقی است.

۱ـ مقصود از اتّساع آن است که گوینده در بیان مطالب و تعبیر مقاصد خود میدان داشته باشد، و بتواند معنا و حقیقتی را در شکل تشبیه یا کنایه یا استعاره به بهترین وجه ارائه نماید.م

۲۲ بحث ما راجع به لفظ و نظم (۱)

از جمله صفاتی که می‌بینی بعضی آن را بر لفظ[1] جاری می‌کنند، و مع ذلک شبهه‌ای بر تو عارض نمی‌شود، و تردید نمی‌کنی که آن صفات متعلّق به لفظ نیست بلکه مربوط به معنی است، این است که می‌گویند: کلام وقتی شایستگی نام بلاغت را دارد که معنی آن بر لفظش و لفظ آن بر معنیش سبقت جوید، و لفظ آن به گوش شنونده از معنی آن به قلب او سبقت نگیرد. و می‌گویند: کلام بلیغ آن است که بدون اجازه وارد گوش‌ها شود.

این از مطالبی است که عاقل در آن شکّ نمی‌کند که جمله‌ی بالا به دلالت معنی بر معنی برمی‌گردد، و تصوّر نمی‌شود که مقصود دلالت لفظ باشد بر معنایی که در لغت برای آن وضع شده است، زیرا شنونده از دو حال خارج نیست: یا عالم به لغت و معانی الفاظی است که می‌شنود،

۱- مقصود لفظ مفرد است یا لفظی که در نظم کلام تصرّفی در آن لحاظ نشود. م

و یا نسبت به آن جاهل است. اگر عالم است تصوّر نمی‌شود که موقف الفاظ برای او فرق کند، و در نتیجه معنای لفظی سریع‌تر از لفظ دیگر به قلبش وارد شود. و اگر شنونده به معانی الفاظی که می‌شنود جاهل است این مطلب در وصف او بعیدتر می‌نماید.[۱]

خلاصه‌ی کلام: چنین استنباط می‌شود که فهم معنایی نسبت به فهم معنای دیگر وقتی برای شنونده سریع‌تر است که آن معنی از اموری باشد که به وسیله‌ی فکر ادراک شود، و از اموری باشد که شنونده هنگام شنیدنش علم تازه‌ای می‌یابد. و این در دلالات لغوی الفاظ محال است. زیرا طریق معرفت به آنها توقیفی و معرفت قبلی به وضع لغت است. یعنی لازم است قبلاً به وضع لغوی آشنا شد تا هنگام شنیدن کلمه به معنی مطلوب رسید.[۲]

وقتی موضوع چنین شد به ضرورت و قطع فهمیده می‌شود که مدار امر بلاغت بر دلالات معانی بر معانی است. و دانسته می‌شود که علمای فن هم خواسته‌اند بگویند: شرط بلاغت کلام این است که معنای اوّل را که بر معنای دوم دلیل قرار می‌دهیم، و آن را میان خودمان و معنای دوم واسطه می‌کنیم در دلالتش توانا و در وساطتش مستقل باشد، و میان ما و معنای دوم به بهترین وجهی رسالت نماید. و به روشن‌ترین صورتی ما را به معنای دوم راهنما گردد؛ به‌طوری که تصوّر کنیم معنای دوم را از

۱ـ زیرا جاهل چیزی نمی‌فهمد؛ چه رسد به این‌که سرعت فهم داشته باشد.م

۲ـ یعنی مفاهیم الفاظ را اهل لغت تعیین می‌کنند، و اعمال نظر در آن معنی ندارد. پس باید قبلاً به وضع لغوی آشنا شد تا هنگام شنیدن لفظ به معنی آن دست یافت.م

مغز و حاقّ لفظ فهمیده‌ایم. و این برای آن است که ما در فهم کلام زحمت کمتری را تحمّل کنیم، و معنی و مقصود نافذتر و سریع‌تر به ذهن ما داخل شود.

اینک نمونه‌هایی چند در این باب، از نمونه‌های کنایه:

لا أُمتِعُ العُوذَ بِالفِصالِ، وَ لا
أبـتـاعُ إلّا قَريـبَـةَ الأَجَـلِ[1]

من (برای پذیرایی از مهمان‌های خود) شترهای بچّه‌دار و زاینده را به بهانه‌ی از شیر گرفتن نوزادهایشان نگه نمی‌دارم، و تنها شترهایی را می‌خرم که به‌زودی می‌زایند، یعنی: من برای پذیرایی از مهمان‌های خودم منتظر نمی‌شوم تا شترها بچّه‌های خود را از شیر باز گیرند، آن‌گاه آنها را ذبح کنم؛ این مقدار هم مهلت نمی‌دهم. شترهایی را هم خریداری می‌کنم که موقع زائیدنشان باشد.

این گفتار کنایه است از نهایت جود و سخا و مهمانْ‌دوستی. و نمونه‌ی استعاره:

و صَدرٍ أَراحَ اللّيلُ عازِبَ هَمِّهِ
تَضاعَفَ فيهِ الحُزنُ مِن كُلِّ جانِبِ[2]

۱ـ "اَلعُوذ" جمع است، مفرد آن "عائذ"، و آن ماده شتری است که از زایمانش ده یا پانزده روز گذشته، و باز آماده برای آبستنی است. این بیت از "ابراهیم بن هرمة"، شاعر معروف است. دیوان ابن هرمة: ۱۸۵.م

۲ـ بیت از "نابغه‌ی ذبیانی" است. "العازِب": شتری که در چراگاه دور افتاده و تنها است. أَراحهُ: شتر را به محل استراحت شبانگاهی برگردانید. مقصودش این است که: شب فرا رسید و غم و اندوه را به همراه آورد. ح. ن ـ دیوان: ـ ۴۱ ـ م.

چه بسا (آهِ) سینه‌ای که شبانگاه شتر دور افتاده غصّه و اندوهش را (به محلِّ خود) باز گرداند در حالی که غم‌ها و غصّه‌ها در این سینه از هر جانب روی هم انباشته و چند برابر گشته است.

(شرح: این عادت صحرانشینان است که صبح شترهای خود را به چراگاه می‌برند، و غروب بر می‌گردانند، ولی نه به صورت مجتمع بلکه متفرّق. مقصود شاعر این است که: شب پس از آن‌که غایب بود آمد و غم و اندوه را هم با خود برای من آورد. می‌خواهد بگوید: این بارهای غصّه و اندوه هنگام شب به سینه‌ی من هجوم‌آوردند، حتّی یک غم فراموش شده هم خارج از قلب من باقی نماند؛ همان‌گونه که گروه شتران ابتدای شب از چراگاه خود دسته‌دسته و پراکنده به جانب چادرها روی می‌آورند، و آخرین شتر دور افتاده‌ی این رمه هم به گروه شتران محلق می‌شود. در این بیت کلمه‌ی "عازب"[1] را برای اندوه فراموش شده استعاره آورده است.) و بیت زیر از نمونه‌های تمثیل:

لا أَذُودُ الطَّـیرَ عَـن شَـجَـرٍ
قَـد بَـلَـوتُ المُـرَّ مِـن ثَمَـرِهِ[2]

من پرندگان را از درختی هم که تلخی میوه‌اش را چشیده‌ام نمی‌رانم.

۱ـ "عازب"، آخرین شتر دور افتاده‌ای را گویند که بعد از آمدن تمام شتران از بیابان، هنگام غروب به جانب چادرها می‌آید و تنها است. "عازب"، به معنای آب و گیاه دور دست نیز آمده است.ح

۲ـ این بیت تمثیل برای صفت بزرگواری یا کم‌آزاری است، از "ابونواس" از قصیده‌ای در مدح عبّاس بن عبیدالله، به مطلع: اَیُّها المنتابُ عن عُفره. ـ دیوان: ۴۲۷ ـ م.

اگر بخواهی کلامی را که خصوصیّاتش نقطه‌ی مقابل نمونه‌های مذکور باشد بشناسی باید بگوییم کلامی است که در ادای معنای مطلوب قدرت و توانایی آن بسیار کم است، زیرا عواملی بر آن کلام عارض شده است که نمی‌تواند حقّ رسالتی را که میان ما و مقصود ما است انجام دهد، و از بیان منظور ما به کلّی جلوگیری می‌کند. در این زمینه به گفته‌ی "عبّاس بن احنف" توجّه کنید:

سَاَطْلُبُ بُعدَ الدّارِ عَنکُم لِتَقْرَبُوا
و تَسکُبُ عِیناىَ الدُّموعَ لِتَجْمُدا[1]

من خانه‌ی خود را از شما دور خواهم ساخت تا شما به من نزدیک شوید. و می‌خواهم که دیدگانم آن‌قدر اشک ببارد تا خشک شود (و از خوشحالی و مسرّت دیگر اشک نریزد).

شاعر نخست ریختن اشک را بر غم و اندوهی که فراق موجب آن شده است دلیل آورده، و این معنی را هم صحیح و خوب بیان کرده است، زیرا وضع گریه همیشه بر این است که نشانه‌ی حزن و اندوه است، و آن را از اندوه فراوان کنایه می‌کنند، چنان‌که شاعر می‌گوید:

اَبکانِیَ الدَّهرُ و یا رُبَّما
اَضْحَکَنِي الدَّهرُ لِما يُرضى[2]

روزگار مرا غمین و گریان ساخته است. و بسیار کم اتّفاق افتاده که روزگار برای راضی کردنم مرا خوشحال کرده باشد.

۱ـ معاهد التّنصیص، ۱: ۵۱.م

۲ـ از "خطّاب بن معلّیٰ" شاعر اسلامی ـ دیوان حماسه، شرح مرزوقی، ۱: ۲۸۵.م

البتّه "عبّاس بن احنف" این مقایسه را بر نقیض آن سوق داده خواسته است با کلمه‌ی "لِتَجْمُدا" بر مسرّت و خوشحالی که موجب دوام ملاقات و دیدار است دلیل آورد. و گمان کرده است که خشک شدن اشک در افاده‌ی خوشحالی و ایمنی از اندوه، در بیان مقصودش به همان اندازه بلیغ است که ریختن اشک در دلالت بر اندوه و افتادن در گرداب غم، و تصوّر کرده است که "جُمُود" خالی شدن چشم از گریه و تمام شدن اشک است. و این‌گونه گمان کرده است که وقتی می‌گوید "لِتَجْمُدا" گویی گفته است امروز اندوه می‌خورم تا این‌که فردا غمین نباشم. و دو چشم من هم تا آنجا که قدرت دارند می‌گریند تا هیچ‌گاه گریان نباشند. معلوم است که شاعر در این گمان به خطا رفته است، زیرا معنی جمود این است که حال شخص حال گریه است و با آن‌که از چشم می‌خواهد تا بگرید ولی نمی‌گرید و از او گله و شکایت می‌کند که چرا گریه نمی‌کند. لذا هیچ گوینده‌ای را نمی‌بینیم که چشم خود را به جمود یاد کند مگر در حالی که بخواهد از چشم خود به لحاظ ناتوانی از گریه کردن گله کند و آن را مذمّت نماید، و به بخل نسبت دهد.

حاصل کلام: ما کسی را سراغ نداریم که "جمود عین" را دلیل بر مسرّت و نشانه‌ی خوشدلی شمرده باشد، و کنایه از شادمانی کرده باشد.

این نمونه‌ای بود در موردی که معنی کلام نقطه‌ی مقابل آن مطالبی است که علمای ادب در امر بلاغت شرط کرده بودند که: کلام بلیغ آن است که لفظش به گوش تو از معنیش به قلب تو سبقت نگیرد. زیرا می‌بینی که لفظ به گوش تو می‌رسد در حالی که برای به دست آوردن معنای کلام محتاجی که چاره‌اندیشی کنی.

این شرح و تفسیر در نظم کلام هم ثابت و جاری است همان‌گونه که در لفظ جاری بود. زیرا وقتی نظم کلام صافی و صحیح شد، و تألیف الفاظ در آن مستقیم گردید وصول معنی به قلب شما بدون فاصله پس از وصول لفظ به گوش شما خواهد بود. و اگر جریان خلاف قاعده‌ای که شایسته است، باشد لفظ کلام به گوش شما می‌رسد ولی در معنای کلام می‌مانید، و دائم در جست‌وجوی معنیٰ می‌باشید.

اینک برگردم به مطلبی که ابتدا عنوان کردم: وقتی که دقّت این معانی به مرتبه‌ای می‌رسد که برای شخصی مانند "خلف احمر" مشتبه می‌شود، دیگر نسبت به غیر چه انتظاری دارید؟ و از این‌که در موضوع، به هم ریختگی و اختلاط زیاد پدید آید چه تعجبی؟

از نمونه‌های عجیب در این باب گفتار ابوالنّجم است:[1]

قد اَصْبَحَتْ اُمُّ الخیارِ تَدَّعي
عَلَيَّ ذَنباً كُلُّهُ لَمْ اَصْنَعِ

"اُمّ خیار" در باره‌ی من گناهی را ادّعا می‌کند که من به هیچ وجه و هیچ نوع گناهی را مرتکب نشده‌ام.

همه‌ی اهل فن بیت فوق را بر این معنی حمل نموده‌اند که: شاعر در رفع کلمه "کُلُّ"، خود را به امری واداشته که هنگام ضرورت باید این‌چنین کند، در حالی که ضرورتی برای او پیش نیامده است. گفته‌اند:

۱ـ او "فضل بن قدّامة العجلی" از قبیله‌ی بنی‌بکر از رجال معروف عصر اموی است که در مجالس عبدالملک مروان و پسرش هشام حضور می‌یافت. الشّعر و الشّعراء ۶۰۳.م

"در نصب "کُلّ" جهتی نیست که به واسطه‌ی‌آن شعر از لحاظ وزن ناقص بماند، یا از معنایی که مقصود شاعر است جلوگیری کند." امّا اگر دقّت کنیم خواهیم فهمید: این‌که شاعر کلمه‌ی "کُلّ" را مرفوع آورده است، برای آن بود که در بیان مقصودش تنها به این‌گونه بیان احتیاج داشته است، و نصب "کُلّ" مانع بیان مقصود و منظور او بوده است. زیرا مقصود شاعر این است که بگوید: "اُمّ خیار" علیه من گناهی را ادّعا کرده است که من کوچک‌ترین جزئی از آن گناه را مرتکب نشده‌ام، نه به مقدار کم و نه زیاد، نه قسمتی از آن گناه و نه تمام آن را) در حالی که نصب "کُلّ" از این مقصود شاعر جلوگیری می‌کند؛ بلکه اقتضای نصب این است که شاعر مقداری از گناهی را که "اُمّ خیار" ادّعا کرده انجام داده است.

بیان مطلب: وقتی ما تأمّل می‌کنیم می‌بینیم که اِعمال فعل در کلمه‌ی "کُلّ" با وجود فعل منفی فقط وقتی صحیح است که مقصود این باشد که مقداری از آن فعل واقع شده و مقداری واقع نشده است. مثلاً می‌گوییم: "لَم القَ کُلَّ الْیَومِ" و "لَمْ آخُذْ کُلَّ الدَّراهِمِ." معنای جمله‌ی اوّل این است که: بعضی افراد قوم را دیده‌ام و همه‌ی آنها را ملاقات نکرده‌ام. و معنای جمله‌ی دوم این است که: مقداری از پول‌ها را دریافت نموده بقیّه را نگرفته‌ام. مقصود این نیست که هیچ‌یک از افراد قوم را ندیده‌ام. و هیچ مقداری از پول‌ها را نگرفته‌ام.

این اصل و قاعده را به این بیان می‌فهمیم که: در جمله‌ی اثباتی باید به کلمه‌ی "کُلّ" نظر کنیم، و معنی اثبات را در کلمه‌ی "کُلّ" بفهمیم، و اگر به دقّت ملاحظه کنیم متوجّه می‌شویم که کلمه‌ی "کُلّ" برای افاده‌ی

شمول آورده می‌شود؛ افاده‌ی شمول در فعلی که آن را به جماعت إسناد می‌دهیم، یا به جهت جماعت آن فعل را واقع می‌سازیم.

تفسیر مطلب: ما می‌گوییم: "جاءَنی القومُ کُلُّهُم"، زیرا اگر می‌گفتیم: "جاءَنی القَومُ"، و ساکت می‌ماندیم شنونده اجازه داشت توهّم کند که بعضی افراد قوم تخلّف کرده‌اند ولی ما به آنها اعتنایی نداشته‌ایم، یا توهّم کند که ما وقتی وقوع فعلی را از طرف عدّه‌ای اعلام می‌کنیم طوری به حساب می‌آید که گویی تمام قوم آن فعل را انجام داده‌اند؛ بدان لحاظ که وجود آن عدّه در حکم شخص واحدی است، کما این‌که به یک قبیله گفته می‌شود: "فَعَلْتُم و صَنَعْتُم" (شما انجام دادید و پدید آوردید) و حال آن‌که مقصود فعلی است که از بعضی آنها یا فردی از آنها به وقوع پیوسته است. این حکم و قاعده همیشگی است. پس وقتی می‌گوییم: "رَأیتُ القَومَ کُلَّهم"، و "مَرَرتُ بِالقَومِ کُلِّهِم"، در حقیقت "کُلّ" را آورده‌ایم تا توهّم نشود که فردی از قوم باقی مانده که او را ندیده‌ایم، و بر او گذر نکرده‌ایم.

وقتی می‌گوییم کلمه‌ی "کُلّ" افاده شمول می‌کند منظور ما آن نیست که "کُلّ" در حکم همان لفظی است که در اصل اثبات معنی کلیّت می‌کند،[1] و تصوّر کنیم که اگر این کلمه در جمله نبود کلیّت و شمول هم از کلام فهمیده نمی‌شد، این تصوّر درست نیست، زیرا اگر چنین بود

۱ـ شیخ می‌خواهد در اینجا فرق میان کلّی که سور قضیه است و کلّی را که برای تأکید می‌آید بیان کند.م

کلمه‌ی "کلّ" به عنوان تأکید نامیده نمی‌شد.[۱] منظور ما این نیست. بلکه منظور این است که خود لفظ کلام، مقتضی معنی شمول است، و خود لفظ کلام معنی کلیّت را می‌رساند، ولی "کلّ" مانع می‌شود از این‌که احتمال مجاز در کار آید.[۲]

حال که این مطلب را دانستیم لازم است بگوییم: در اینجا قاعده و اصلی است. و آن این است که: وقتی نفی داخل بر کلامی شود و در آن کلام تقییدی (به وجهی از وجوه) وجود داشته باشد حکم و قاعده آن است که نفی به همان تقیید متوجّه شود، و به طور خاص روی آن قید قرار گیرد.

وقتی فردی می‌گوید: "لَم یَأتِکَ القَومُ مُجتَمِعِینَ"، در این جمله نفی متوجّه اجتماع است که به صورت قیدی است در فعل آمدن. نفی متوجّه فعل آمدن نیست، و اگر آن فرد می‌خواست اصل آمدن را نفی کند قاعده این بود که بگوید: "اِنَّهُم لَم یَأتوکَ اَصلاً." دیگر کلمه‌ی "مجتمعین" در جمله‌ی مذکور معنایی نداشت. این مطلبی است که هیچ عاقلی در آن شکّ نمی‌کند. بنا بر این وقتی نفی بر کلامی داخل شود که در آن قیدی وجود دارد حکمش این است.

۱ـ یعنی اوّل باید معنی شمول در کار باشد تا با کلمه‌ی "کُلّ" آن شمول را تأکید کنیم. پس در خود کلام معنی شمول وجود دارد.م

۲ـ وقتی می‌گوییم: "جاءَ القَومُ"، احتمال آن می‌رود که مجازگویی کرده باشیم، یعنی ذکر عامّ و اراده‌ی خاص نموده باشیم. زیرا از جمله ممکن است این استنباط شود که مقصود گوینده تمام قوم نبوده بلکه اکثر آنها بوده است. امّا وقتی گفته شد: "جاءَ القَومُ کُلُّهُم"، این احتمال و آن مجاز از میان می‌رود، و به معنی تأکید می‌شود، یعنی همگی قوم آمده‌اند و فردی از آنها باقی نمانده است. معلوم است که این تأکید به وسیله‌ی کلمه‌ی "کُلّ" صورت گرفته است.م

در مورد تأکید هم که نوعی قید است قاعده همین می‌باشد. یعنی اگر کلمه‌ای را که در آن تأکید است نفی کردیم آن نفی به طور خصوص متوجّه تأکید خواهد بود، بنا بر این وقتی می‌گوییم: «لَم اَرَ القَومَ کُلَّهُم وَ لَم یَأتِنِي القَومُ کُلُّهُم»، یا می‌گوییم: «لَم اَرَ کُلَّ القَومِ وَ لَم یَأتِنی کُلُّ القَوم»، در حقیقت با این نفی تکیه روی معنی «کُلّ» به‌طور خاص نموده‌ایم، و حکمش مانند کلمه‌ی «مجتمعین» است در جمله‌ی: «لَم یَأتِنِي القَومُ مُجتَمعِینَ.»

اگر در این قاعده که بیان کردم خوب دقّت کنی می‌بینی که اثبات هم مانند نفی است. بدین معنی که وقتی می‌گوییم: «جاءَنِي القَومُ کُلُّهُم»، کلمه‌ی «کلّ» فایده‌ی این خبر خواهد بود. و همان است که اثبات متوجّه و مربوط به آن می‌باشد؛ به دلیل آن‌که مقصود کلام این است که شکّ و تردید در خود آمدن که به طور کلّی از قوم به وقوع پیوسته است نبوده بلکه شکّ و تردید در آمدن قوم به حالت اجتماع بوده است. و این مطلبی است که خود کلام ما را به آن معنی متوجّه می‌سازد.

۲۳ بقیه‌ی بحث ما در باب لفظ و نظم (۲)

اگر در مورد کلمه‌ای در جمله‌ای معلوم شود که جز همان شکل که در آن جمله به کار رفته است محتمل وجه دیگری نیست، و به گونه‌ای است که مشتبه نمی‌شود، و برای دانستن آن‌که کاربرد این وجه به‌خصوص در این کلام حقّ است و صواب، نیازی به فکر و اندیشه هم نیست. این‌چنین کلام مزیّتی ندارد، بلکه مزیّت و برتری کلامی نسبت به کلام دیگر وقتی لازم می‌آید که کلام محتمل وجه دیگری است غیر از آن صورتی که به کار رفته است ولی می‌بینیم که ذوق خود را از آن وجه دیگر دور می‌دارد، و احساس می‌کنیم که همان وجه به کار رفته‌ی اوّل زیباست. و ذوق سلیم آن را کاملاً می‌پذیرد. اگر این کلام را رها کرده، دومی را برگزینیم آن زیبایی و لطافت را نداشته ذوق ما آن را قبول نمی‌کند. نمونه‌ی مطلب از قرآن آیه‌ی شریفه‌ی زیر است: "وَ جَعَلُوا لِلّٰهِ

شُرَکاءَ الجِنَّ."[۱] پوشیده نیست که با تقدیم کلمه‌ی "شُرَکاء" در آیه، کلام را حسن و جمالی است که جذابیّت آن قلوب را به خود جذب می‌کند. حال اگر شما کلمه‌ی "شُرَکاء" را مؤخَّر ذکر کنید، و بگویید: "وَ جَعَلُوا الجِنَّ شرکاءَ لِلّهِ"، آن حسن و جمال را به هیچ وجه در کلام نخواهید یافت. بلکه خواهید دید که احساس شما مانند کسی است که از صورتی نشاط‌انگیز، و از منظره‌ای جذّاب و دلربا روی برمی‌گرداند، و به موضوعی مجهول و مبهم که از آن به مطلبی دست نمی‌یابد مواجه می‌گردد. علّت آن است که تقدیم را فایده‌ای است ارزنده و معنایی است شایان توجّه که تأخیر راهی به آن ندارد.

بیان مطلب آن‌که: با تقدیم "شرکاء" فایده‌اش آن است که "شرکاء" مفعول اوّل فعل "جعل"، و "لِلّه" در موضع مفعول دوم می‌باشد، و کلمه‌ی "جنّ" هم بر مبنای کلام دومی است. و مانند آن است که گفته شده است: "فَمَن جَعَلُوا شُرَکاءَ لِلّهِ تَعالی؟" جواب داده شده است: "الجِنَّ". و وقتی فرض این شد که "شرکاء" مفعول اوّل و "لِلّهِ" در مقام مفعول دوم باشد انکار بر وجود شرکاء برای خدا، مطلقاً و بدون اختصاص امری به امر دیگر واقع می‌شود. و با این ترتیب از آیه‌ی شریفه این معنی به دست می‌آید که: شریک گرفتن از غیر جنّ نیز در انکار داخل است؛ همان‌طور که شریک گرفتن از جنّ داخل در انکار بود. زیرا وقتی صفت به صورت مجرّد و بی‌آن‌که بر موصوفی واقع شود ذکر گردد آنچه بدان متعلّق می‌شود از قبیل نفی، در تمام مواردی که ممکن است

۱ـ انعام / ۱۰۰.

این صفت به آن موارد متعلّق باشد به معنی عامّ و کلّی خواهد بود. بدین معنی که وقتی می‌گوییم: "ما فِي الدّارِ كَرِيمٌ"، در حقیقت موجودیّت هر فردی را که صفت او کرم بوده است در خانه نفی کرده‌ایم. حکم انکار هم همیشه مانند حکم نفی است.

امّا اگر کلمه‌ی "شرکاء" مؤخّر شود، و گفته شود: "وَ جَعَلُوا الجِنَّ شُرَكاءَ لِلّه"، در این صورت کلمه‌ی "جنّ" مفعول اوّل و "شرکاء" مفعول دوم می‌شود، و "شرکاء" مخصوص و غیر مطلق خواهد بود. زیرا محال است که به عنوان خبر بر "جنّ" جاری شود و مع ذلک در مورد آنها و غیر آنها عامّ باشد. و لذا محتمل است که مقصود از انکار "جنّ" باشد خصوصاً، یعنی انکار این‌که جنّ شریک خدا باشد نه غیر آنها. و خدای تعالی بزرگ‌تر از آن است که شریک و شبیهی داشته باشد.

اینک ای خواننده‌ی ارجمند، به ارزش و شرافت معنایی که به وسیله‌ی تقدیم "شرکاء" در آیه‌ی شریفه حاصل شده است توجّه کن، و این اصل تقدیم را ملاک کار قرار ده. زیرا این قاعده تو را به بسیاری از حقایق آگاه می‌سازد، و بر اهمیّت مقام و موقف نظم کلام تو را رهبری می‌کند، و از این راه پی می‌بری که ایجاز به وسیله‌ی تقدیم چگونه است و شکل آن چیست. و با این امر چگونه در معنای کلام افزوده می‌شود بی‌آن‌که کلمه‌ای در لفظ کلام اضافه گردد. زیرا گاه در کلام جز تقدیم و تأخیر چیزی نیست ولی با همین تقدیم و تأخیر معنایی اضافی برای تو حاصل می‌گردد که با ترک تقدیم آن معنی حاصل نمی‌شود. بلکه محتاجی کلام مستأنفه‌ای را هم بیاوری. مثلاً بگویی: "وَ جَعَلُوا الجِنَّ شرکاءَ و ما

یَنبَغی اَن یَکُونَ لِلّهِ شَریکٌ لا مِنَ الجِنِّ وَ لا مِن غَیرِهِم» مع ذلک، وقتی در این دو کلام تعقّل می‌کنی می‌فهمی که آن فخامت و شکوه و آن معنی و مقام ارزنده‌ای را که در نفس خود از معنای آیه‌ی شریفه احساس می‌کنی در این عبارت نمی‌یابی.

از نمونه‌های دیگر که ناظر به همین مطلب است آیه‌ی شریفه‌ی زیر می‌باشد:

«و لَکُم فِی القِصاصِ حَیاةٌ.»[۱] به طور مسلّم، علّت آن‌که کلام مذکور با نکره بودن کلمه‌ی «حیاةٌ» زیبا و دارای معنی لطیف است، و با معرفه بودن آن نازیبا می‌گردد این است که: مقصود در آیه‌ی فوق خود زندگی در ذات خود نیست، بلکه مقصود از حیات در آیه این است که: وقتی انسان بداند اگر کسی را کشت کشته می‌شود طبعاً از کشتن دیگری دست باز می‌دارد، و در نتیجه همنوع او از این جهت با امنیّت و مصونیّت زندگی می‌کند، و با این ترتیب گویی برای کسی که در نگرانی کشته شدن بود، به واسطه‌ی قانون قصاص، در آینده حیات جدیدی تأمین شده است، و گویی در بقیّه‌ی عمرش به جهت همان قصاص، زندگی و حیات به دست آورده است. هنگامی که مقصود از حیات بخشی از زمان حیاتِ مطلق شد، کلمه باید به صورت نکره ذکر شود، و معرفه بودن آن بی‌معنیٰ است. زیرا اقتضای معرفه آن است که معتقد شویم زندگی مطلق در اصل با قصاص واقعیّت دارد و قصاص در تمام زمان‌ها سبب وجود حیات است، و این خلاف مقصود و غیر از معنی مراد است.

۱ـ بقره / ۱۷۹.

مطلب دیگر در باب آیه‌ی شریفه آن‌که: امتناع از قتل وقتی است که اندیشه و اراده‌ای بر قتل در کار باشد. و البتّه چنان هم نیست که انسان باید فقط دشمنی داشته باشد که در اندیشه‌ی کشتن او باشد آن‌گاه ترس از قصاص او را از قتل باز دارد. وقتی چنین لزومی نیست بنا بر این فردی که در کشتن او هیچ‌کس اندیشه و قصدی نکرده است تا در نتیجه، آن اندیشه و اراده به جهت ترس از قصاص جلوگیری شده باشد، چنین فردی از کسانی نیست که به واسطه‌ی قصاص حیات تازه‌ای یافته باشد. و چون خصوص در کار آمد باید حیات به صورت نکره گفته شود نه به صورت معرفه، چنان‌که در آیه‌ی شریفه‌ی: "يَخْرُجُ مِن بُطُونِها شَرابٌ مُختَلِفٌ اَلوانُهُ فيهِ شِفاءٌ لِلنّاسِ"[1]، باید "شِفاءٌ" گفته شود نه "اَلشِّفاءُ" زیرا در اینجا شفاء در معنی عموم نیست.

البتّه تصوّر نشود کسی که قصد و اندیشه‌ی قتل نموده ولی از ترس قصاص اقدام به قتل نکرده است باز داخل در این جمله است، و تصوّر نشود که قصاص حیاتی به او خواهد داد؛ همان‌طور که فرد مقصود به قتل را افاده کرده است. نه، این حیات برای آن فردی است که اگر قصاص نبود کشته می‌شد. و این معنی در وصف قاصد به قتل محال است.

۱ـ نحل / ۶۹

۲۴ قسمی از مجاز که در فصول گذشته بحثی از آن نکرده‌ایم

در صفحات گذشته راجع به طریق مجازگویی و توسّع ذکری نمودیم، و گفتیم: طریق مجاز این است که در جمله‌ای کلمه‌ای بیاوریم، و معنی آن را اراده نکنیم بلکه معنایی را که ملازم و مرادف و شبیه آن معنی است مقصود قرار دهیم. به این ترتیب مجاز در ذات کلمه و در خود لفظ مذکور وجود دارد. ولی گاهی مجاز در اِسناد و حکمی است که بر کلمه جاری می‌شود در حالی که آن کلمه بر ظاهرش کنار گذاشته شده معنای آن در ذات خود مقصود و مراد گوینده قرار می‌گیرد؛ بی‌آن‌که توریه و تعریضی در کار باشد. مثال آن در این قسم جمله‌های زیر است:

"نَهارُکَ صائمٌ، ولَیلُکَ قائمٌ، و نامَ لَیلی، و تَجَلّیٰ هَمّی."[۱]

۱ـ یعنی: تو تمام روز را روزه‌دار بودی، و همه شب را به عبادت گذراندی، و من تمام شب را خوابیدم و تمام غصّه‌ی من زائل شد.

و نمونه‌ی آن از قرآن کریم: «فَمَا رَبِحَتْ تِجارَتُهُم.»[۱] و نمونه‌ی آن از شعر گفتار «فرزدق»:

سَقَتْها[۲] خُروقٌ فِي المَسامِعِ لَم تكُنْ
عِلاطاً و لا مَخبوطَةً فِي الملاغِمِ[۳]

شکاف‌های گوش‌های شتران، شتران را سیراب کرد. و این نشانه‌ها در گردن و اطراف دهان‌های شتران نبود.

در تمام این مثال‌ها شما مجاز را ملاحظه می‌کنید لکن نه در خود کلمات و نفس الفاظ بلکه مجاز در حکم و اِسنادی است که بر این کلمات جاری شده است. ملاحظه کنید در جمله‌ی: «نَهارُکَ صائمٌ، و لَيلُکَ قائمٌ»، در خود کلمه‌ی «صائم» و «قائم» مجازگویی نکرده‌اید. بلکه مجاز به این طریق بوده است که این دو کلمه را به صورت خبر مبتدا بر کلمه‌ی «نَهار» و کلمه‌ی «لَيل» جاری ساخته‌اید. و نیز در آیه‌ی شریفه هم مجاز در خود لفظ «رَبِحَتْ» نیست بلکه مجاز در اِسناد این لفظ به تجارت است. همین حکم در جمله‌ی: «سَقَتْها خُروقٌ»،

۱ـ یعنی تجارت آنها سودی نکرد. بخشی از آیه‌ی ۱۶ ـ سوره‌ی بقره.
۲ـ در چاپ «المنار» سقاها، آمده است.
۳ـ شاعر در این بیت شتران گمشده اشراف را وصف می‌کند که مردم آنها را می‌شناسند و به آنها آب می‌دهند. زیرا بر بدن آنها نشانه‌ی اشراف وجود دارد. کلمه‌ی خُروق را کنایه آورده است از شهرت. و خُروق همان شکاف‌ها و بریدگی‌ها و نشانه‌هایی است که در گوش‌های حیوانات ایجاد می‌کنند تا شناخته گردند. شاعر می‌خواهد بگوید: تنها همین شکاف‌ها و نشانه‌های گوش، یعنی همین یک نشانه کافی است که مردم آنها را سیراب کنند.م

جاری است. یعنی مجاز در نفس "سَقَتْها" نیست بلکه در اِسناد این کلمه است به "خُروقٌ".

آیا نمی‌بینید که در هر یک از این نمونه‌ها از لفظ مذکور همان معنایی اراده شده است که در لغت بر مبنای حقیقت آن وضع گردیده است نه مجاز؟ یعنی از کلمه‌ی "صائم" غیر از صوم و از "قائم" غیر از قیام و از کلمه‌ی "رَبِحَتْ" غیر از رِبح و از "سَقَتْها" غیر از سَقْی معنی دیگری اراده نشده است آن‌طور که در جمله‌ی: "وَ سالَتْ بِاَعناقِ المَطیِّ الأَباطِحُ"،[1] می‌بینیم که از کلمه‌ی "سالَتْ" غیر از سیل اراده شده است.

البتّه آنچه در صفحات پیش راجع به مجاز برای شما بیان کردم، و گفتم که مجاز را مقام و موقفی است که بر اساس آن معنای کلام شکوه و فخامتی خاصّ می‌یابد، و شرافت و ارزشی را در کلام پدید می‌آورد. با این بیان هیچ عاقلی شکّ نمی‌کند که تأثیر جمله‌ی: "نامَ لَیلِي" با موقعی که مجاز را رها کرده می‌گوییم "فَنِمْتُ فی لَیلی" یکسان نیست کما این‌که احساس ما از جمله‌ی: "رأیتُ اَسَداً"، مانند جمله‌ی: "رأیتُ رَجُلاً کَأَسَدٍ"، نبود. و درجه‌ی شکوه کلام و مزیّت در آیه‌ی شریفه‌ی. "فَما رَبِحَتْ تِجارتُهُم"، نسبت به جمله‌ی "فَما رَبِحوا فی تِجارتِهِم"، نیز بر کسی

۱ـ اباطِح، جمع "اَبْطَح" دامنه‌ی کوه. اَلمَطیّة، جمع آن "مَطایا و مَطیّ": مَرکب سواری. مذکّر و مؤنّث آن یکسان است. معنی جمله: شتران سواری همچون سیل در درّه‌ها و دامنه‌های کوه حرکت می‌کردند. این جمله را نمونه برای استعاره می‌آورند. مصراع اوّل آن: "اَخَذنا بِاَطراف الاحادیث بیننا". این بیت از سه بیت مشهور است که در کتب بلاغت از آن فراوان یاد شده است مقدمه‌ی (الشّعر و الشّعراء، ص ۶۶ ـ م.

پوشیده نیست. اگر می‌خواهید موضوع برای شما آشکارتر شود در این بیت "فرزدق" دقّت نمایید:

يَحمي إذَا اخْتُرِطَ السُّيوفُ نِساءَنا
ضَربٌ تَطيرُ لَه السَّواعِدُ أرعَلُ[1]

در آن هنگام که شمشیرها از غلاف بیرون کشیده می‌شود تنها یک ضربه‌ی شدید است که با آن دست‌ها و بازوها قطعه‌قطعه و از بدن‌ها آویزان می‌گردد، و همان ضربه است که از ناموس‌های ما حمایت می‌کند.

می‌بینید که بیت فوق چه جذّابیّت و طراواتی دارد. و چه‌قدر نغز و لطیف است.

حال بیایید کلام را به صورت حقیقت بیان کنید، و بگویید: "نَحمي إذَا اختُرِطَ السُّيوفُ نِساءَنا بِضَربٍ تَطيرُ السَّواعِدُ أرعَلُ" آن‌گاه حال و احساس خود را بیازمایید، و ببینید آیا از آن لطف و ظرافت کلام اوّلی چیزی احساس می‌کنید؟ مسلّماً، نه. این نوع مجاز به‌تنهایی گنجی است از گنجینه‌های بلاغت، و برای شاعر توانا و نویسنده‌ی بلیغ سرمایه‌ی گرانبهایی است در ابداع کلام و زیبا آوردن آن، و میدانی است برای حرکت و فعالیّت در طریق بیان، و این‌که گوینده‌ی بلیغ بتواند کلام را موافق طبع و در عین حال زیبا بیاورد، و بتواند اساس کلام را بر پایه‌ی هدفی عالی قرار دهد، و معنای کلام را هم به ذهن شنونده نزدیک نماید.

۱ـ "اَرعَلهُ": او را با شدّت تمام مورد حمله‌ی نیزه قرار داد. "ضربٌ اَرْعَلُ"، یعنی: ضربه‌ای که گوشت بدن‌ها را قطعه‌قطعه و به بدن آویزان می‌کند. ش ـ دیوان شاعر، ۲: ۷۱۵ ـ م.

البتّه این مطلب شما را فریب ندهد که جملاتی نظیر: "أتیٰ بِیَ الشَّوقُ اِلیٰ لِقاءِکَ"[۱] و "اَقدَمَنی بَلَدَکَ حَقٌّ لی عَلیٰ اِنسان"،[۲] که به جهت رواج و شهرتشان جاری مجرای حقیقت واقع می‌شوند، از نوع سخنان گویندگان توانا و بلیغ است. نه، هیچ‌گاه این‌چنین نیست. بلکه نمونه‌های مورد بحث ما دقّت و لطافتی را داراست که تنها شاعر توانا و نویسنده‌ی بلیغ آنها را به کار می‌برد، و این نوع کلام‌ها مطالب و معانی تازه‌ای را که تاکنون نشناخته‌اید به ما القا می‌کند که بسیار شگفت‌آور و درخور توجّه است.

به عبارت دیگر: همان‌طور که در استعاره و تمثیل قسمی به نام استعاره و تمثیل ساده و منسوب به عامّه داشتیم، مانند: "رَأَیتُ أسَداً" و "وَرَدْتُ بَحْراً" و "شاهَدْتُ بَدراً"، و "سَلَّ مِن رأیِهِ سَیْفاً" و قسم دیگری به عنوان استعاره‌ی مربوط به خاصّه داشتیم (که برای این نوع هر کسی کمال و قدرت مطلوب را نمی‌یابد) مانند جمله‌ی: "وَ سالَتْ بِأَعناقِ المَطِیِّ الاَباطِحُ"، در این نوع مجازِ حکمی و اِسنادی هم مطلب چنین است. البتّه در این نوع لازم نیست برای فعل در کلام فاعلی فرض و مقدّر شود که وقتی فعل را به فاعلش نسبت دادیم از مجاز به حقیقت برگردیم. چنان‌که در جمله‌ی: "فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُم"، می‌گوییم: "ما رَبِحُوا فی تِجارَتِهِم"، و در جمله‌ی "یَحمی نِساءَنا ضَربٌ"، می‌گوییم: "نَحمی نِساءَنا بِضَربٍ". زیرا این موضوع در هر عبارتی و یا در هر اِسنادی

۱ـ شوق دیدار تو مرا به سوی تو آورد، به جای آن‌که بگوید: من آمدم برای شوقی که به دیدار تو داشتم.م

۲ـ مطالبه‌ی حقّ، و طلبی که از انسانی داشتم مرا به شهر تو آورد، به جای آن‌که بگوید: آمدن من به شهر تو برای مطالبه‌ی حقّی بود که داشتم. م

نمی‌آید. اگر خوب دقّت کنیم خواهیم دید که در جمله‌ی: "أقدَمَنی بَلَدَکَ حَقٌ لی عَلیٰ إنسانٍ"، ممکن نیست برای فعل جمله، فاعلی را غیر از کلمه‌ی "حَقٌ" فرض کنیم.

همچنین نمی‌توانیم در جمله‌ی: "یَزیدُکَ وَجهُهُ حُسناً"، برای فعل "یَزیدُ" فاعلی غیر از "وَجه" بگیریم. پس ملاک و مبنای کار این می‌شود که در جمله‌ی "أقدَمنی بَلَدَکَ حَقٌّ لی عَلیٰ اِنسان"، معنی "اِقدام" بنا بر حقیقت موجود باشد. و در جمله‌ی: "یَزیدُکَ وَجهُهُ حُسناً"، معنی "زیادت" بنا بر حقیقت موجود باشد. و معلوم است وقتی معنی لفظ بنا بر حقیقت (نه مجاز) در کلام موجود شد دیگر مجاز در خود لفظ نخواهد بود. و هنگامی که مجاز در خود لفظ نباشد ناچار در حکم و اِسناد خواهد بود. این مطلب را باید خوب فهمید و خوب ضبط کرد تا در کار تحقیق این مباحث بصیرت کافی حاصل گردد.

باید دانست که سبب لطف کلام در این روش استعمال، آن است که هر کلمه‌ای صلاحیّت ندارد که این نوع مجاز یعنی مجاز در اِسناد در آن به سهولت به کار رود؛ بلکه در بسیاری از موارد خود را محتاج می‌بیند که کلمه را قبلاً به صورتی که در نظم کلام می‌خواهید مقصود قرار دهید ساخته و آماده و شایسته برای این منظور گردانید.

در این معنی به بیت زیر توجّه کنید:

و صاعِقَةٍ مِن نَصْلِهِ یَنْکَفِی بِها
عَلیٰ أرؤُسِ الأقرانِ خَمسُ سَحائِبِ[1]

۱ـ از "بحتری"، از قصیده‌ای در مدح ابوعسید محمّد بن یوسف الثّغریّ. دیوان: ۱۷۹.م

عجب آتش سوزانی است (شمشیری) که پنج ابر (پنج انگشت او) با دَم تیز آن بر سرهای امثال و اقران فرو می‌ریزد.[۱]

شاعر در بیت فوق از کلمه‌ی "خَمسُ سَحائبِ" انگشتان ممدوح را اراده کرده است. ولی این استعاره را دفعةً و بدون مقدّمه القاء نکرده بلکه ابتدائاً معنایی را که از آن استعاره خبر دهد و به وسیله‌ی آن معنی به این استعاره استدلال کند یادآور شده است، پس از آن ذکر صاعقه را به میان آورده، بعد گفته است: "مِنْ نَصْلِهِ". آن‌گاه توضیح نموده است که این صاعقه از دم تیز شمشیر ممدوح است. پس از آن گفته است "اَرؤُسِ الاَقرانِ" و بعد گفته است "خَمسُ"، یعنی پنج را که عدد انگشتان است ذکر نموده است. و از مجموع این کلمات غرض شاعر بیان شده است.

و باز از نمونه‌هایی که مجاز در آن به طریق اِسناد و حکم است بیتی است از "خنساء":

تَـرتَعُ ما رَتَعَـتْ حَتّیٰ اِذَا ادَّکَـرَتْ
فَـاِنَّـهـا هِـیَ اِقـبـالٌ و اِدبـار[۲]

این شتر با آزادی و آسایش تمام می‌چرد و می‌خورد تا وقتی که گمشده‌اش را به خاطر نیاورده است. ولی وقتی که گمشده‌اش به خاطرش

۱ـ یعنی: شمشیر یا نیزه‌ای که در دست و پنجه‌ی با شجاعت او جای گرفته است همانند صاعقه‌ای آتش‌زا است. پنج انگشت او که در سخاوت مانند پنج ابر پر بارانند. معاهد التّنصیص، ۲: ۱۳۱.م

۲ـ به جای "ما رتعت"، "ما غفلت" نیز آمده است. کلام در وصف شتر است، و تمثیلی است که "خنساء" در آن حکایت از نفس و حال خویش می‌کند ⇐

آمد، آن وقت است که با حیرت و سرگشتگی تمام، کارش تنها آمدن و رفتن می‌شود (حیرت زده می‌آید و سرگشته می‌رود).

شاعر از کلمه‌ی "إقبال" و کلمه‌ی "إدبار" غیر از معنای کلمه را اراده نکرده است که مجاز در نفس کلمه آورده باشد. بلکه مجاز را برای معنی کثرت عمل آمدن و رفتن، و برای غلبه‌ی این عمل و اتّصال و دوام آن آورده است. و این‌که حیوان را به گونه‌ای معرّفی کند که بگوید: گویی از همین عمل آمدن و رفتن بزرگ و تناور شده است. معلوم است که اگر کلمات "اقبال" و "ادبار" را برای معنایی غیر از این دو معنی (که در لغت جهت آنها وضع شده است) استعاره کرده بود صورت استعاره در نفس کلمه بود، در حالی که کاملاً روشن است که این استعاره از آنچه شاعر اراده کرده است در کلمه و لفظ نبوده است.

البتّه این استعاره نظیر جملاتی نیست که در آنها مضاف را حذف می‌کنند، و مضافٌ الیه جانشین آن می‌شود، مانند قول خدای عزّ و جلّ: "و اسْأَلِ القَریَةَ" (= وَ اسْأَلْ اَهْلَ القَرْیَةِ ...).

⇐ در حزن و اندوه بر برادرش، وضع خودش را به این‌گونه که از فرط حیرت و شدّت و پریشانی دائماً می‌آید و می‌رود توصیف می‌نماید. بیت از قصیده‌ی مشهور "خنساء" است در رثاء برادرش "صخر" دیوان: ۴۸ـ م.

۲۵ در باب کنایه و تعریض (بحث دوم)

مبحثی راکه اینک می‌خواهیم بررسی کنیم گفتاری است از بحث کنایه و تعریضی که راه آن دقیق و مأخذ و منشأ آن لطیف است: عدّه‌ای از اهل ادب را می‌بینیم همان‌گونه که در مورد خودِ صفت عمل می‌کنند، یعنی صفت را در طریق کنایه و تعریض به کار می‌برند در مورد اثبات صفت برای موصوف نیز همین راه را می‌روند. و هنگامی که این روش را به کار می‌بندند می‌بینیم در کلام زیبایی‌هایی پدید می‌آید که چشم را خیره می‌سازد، و نکته‌های لطیف و دقیقی به وجود می‌آید که انسان را از توصیف آن عاجز می‌کند. در این نوع کلام اشعاری شایان دقّت و رسا و عباراتی سحرانگیز را نیز می‌یابیم، و بلاغت را در درجه‌ای مشاهده می‌کنیم که تنها شاعر استاد و توانا و گوینده‌ی فصیح و بلیغ می‌تواند به وسیله‌ی آن مهارت و کمال یابد. همان‌طور که وقتی خود صفت در جمله صریحاً ذکر نمی‌شد، و بی‌پرده در کلام نمی‌آمد، و کلماتی غیر از

صفت دلالت بر آن می‌نمود، و برای مقام صفت شکوه و لطافت بیش‌تری ایجاد می‌کرد، در اثبات صفت بر موصوف هم، وقتی صفت را صریحاً به شنونده القا نکنیم، بلکه به طریق کنایه و رمز و اشاره به آن قصد کنیم این کلام ما نیز دارای حسن و طراواتی می‌شود که اندک آن کم نیست، و درجه‌ی امتیاز آن هم مجهول نمی‌باشد.

شرح مطلب: بعضی گویندگان که می‌خواهند کسی را مدح و توصیف کنند، و وصف ارزنده‌ای را برای او اثبات نمایند از تصریح به آن صفت خودداری کرده به جای این‌که صفت را در خود ممدوح قرار دهند، با آوردن آن صفت در چیزی که شامل ممدوح است و با او ارتباط دارد به صورت کنایه می‌آورند، و مطلب را با ظرافتی خاصّ به آن هدفِ منظور یعنی اثبات آن صفت برای ممدوح متّصل می‌نمایند؛ البتّه به نحوی که پوشیده و دقیق است. مثال آن گفتار "زیاد اعجم"[1] است:

إِنَّ السَّماحَةَ و المُروءَةَ و النَّدیٰ
فی قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَی ابنِ الحَشْرَجِ

خوشرویی و مردانگی و کرم، در داخل گنبدی گرد آمده بر بالای سر ابن حشرج برافراشته شده است.

چنان‌که پوشیده نیست، شاعر خواسته است در این بیت اوصاف مذکور را به عنوان خصلت‌های خاصّ برای ممدوح خود اثبات کند، و

۱ـ "اعجم" نامیده شده به جهت لکنتی که در زبان داشته است یا به لحاظ آن‌که در فارس پرورش یافته است. او "عبداللّه بن حشرج" را که به سخاوت و جود معروف بوده است مدح نموده است. معاهد التّنصیص، ۲: ۱۷۳ـ م.

خواسته است بگوید که این صفات به صورت طبیعت ثابتی در او وجود دارد، لکن از تصریح خودداری کرده نگفته است: "اِنَّ السَّماحَةَ وَ المُروءَةَ والنَّدیٰ لَمَجمُوعَةٌ فِی ابن الحَشرَجِ، و مَقصورةٌ عَلَیه وَ مُختَصَّةٌ بِهِ"، که در اثبات این اوصاف برای دارندگان آن روشن و صریح است، بلکه با کنایه و اشاره بیان داشته، وجود صفات را در قُبّه‌ای بنا شده بر بالای سر ممدوح تعبیر کرده است.

شاعر از این راه خصال ممدوح را معرّفی نموده و به این طریق کلام خود را به صورتی درخور توجّه اظهار داشته، فخامت و شکوه خاصّی را در سخن آشکار ساخته است. حال اگر این واسطه را از میان برمی‌داشت کلام او جز یک جمله‌ی بی‌نشان و بی‌ارج، و جز یک مطلب ساده‌ی مبتذل چیز دیگری نمی‌شد. این صنعت در اثبات صفت برای موصوف نظیر همان صنعت است در معانی که از معانی دیگر به صورت کنایه می‌آیند. و مانند گفتار زیر:

و ما یَکُ فیَّ مِن عَیبٍ فَاِنّی
جَبانُ الکَلب مَهزولُ الفَصیل[1]

هر عیبی که در من هست باشد، ولی من این صفت را دارم که سگ (در خانه‌ام) ترسو و بچّه شترهایم لاغر و نحیف‌اند.[2]

۱ـ بیت در حماسه (شرح مرزوقی) ۴: ۱۶۵۰ ـ الصّناعتین: ۳۵۱ ـ بدون آنکه منسوب به شاعری شده باشد.م

۲ـ یعنی: مهمان‌های زیادی نزد من می‌آیند، و من این سگ را آن‌چنان تربیت کرده‌ام، و او را از پارس کردن منع نموده‌ام، که کاملاً ترسو شده است. ⇐

پس همان‌طور که این بیت از برگزیده‌ترین نمونه‌های شعر است؛ بدان لحاظ که شاعر برای تعریف خود در مهمان‌نوازی به ترسو بودن سگ و لاغری شتر بچّه کنایه کرده، و تصریح را رها نموده است، و مثلاً نگفته است: "قَد عُرِفَ اَنَّ جَنابِی[۱] مألوفٌ و کَلبِی مؤَدَّبٌ لا یَهِرُّ فی وُجوهِ مَن یَغشانی مِنَ الاَضیافِ[۲] وَ اِنّی اَنحَرُ المَتالی[۳] مِن اِبِلی و اَدَعُ فِصالَها هَزلیٰ.[۴]

از نمونه‌های اثبات صفت به طریقه‌ی کنایه و تعریض جمله‌ای است رایج که می‌گویند: "اَلْمَجدُ بَینَ ثَوبَیهِ و الکَرَمُ فی بُردَیْهِ"[۵] توضیح آن‌که قائل این کلام جهت اثبات مجد و کرم برای ممدوح خود، موضوع را به قرار دادن این دو صفت در لباسی که ممدوح می‌پوشد اتّصال می‌دهد. کما این‌که "زیاد اعجم" جهت اثبات سماحت و کرم برای "ابن حشرج" صفات را در قُبّه‌ای قرار داد که ممدوح در آن می‌نشیند. و

⇐ و آن‌قدر با شیر شترانم از مهمان‌ها پذیرایی کرده‌ام که به نوزادهای خود شتران شیر نرسیده است، و در نتیجه لاغر و ضعیف مانده‌اند.ح

۱ـ "جَناب"، یعنی: آستان، پیشگاه خانه.

۲ـ یعنی: مهمان‌هایی که بر من وارد می‌شوند.

۳ـ "المتالی": شترهای بچّه‌دار. "تلو النّاقة": بچّه شتری که دنبال مادرش راه می‌رود. م (اَتلَتِ النّاقةُ: شتر ماده بچّه‌دار شد.)

۴ـ "هَزلیٰ"، جمع است. مفرد آن "هَزیل" یعنی، لاغر و نحیف.

۵ـ نظیر این معنی جمله‌ای است معروف که در وصف سیّدالشّهداء سلام‌الله علیه از فرط شجاعت شگفت‌آوری که حضرت در روز عاشورا از خود نشان داد گفته شد: "اِنَّ نَفسَ اَبیهِ بَینَ جَنْبَیهِ"، گویی که جان و قدرت پدرش در درون سینه و دو پهلویش جای گرفته است.

از این نمونه است جمله‌ی: "و حَیثُ ما یَکُ أمرٌ صالحٌ تَکُنِ"[1] نمونه‌ی دیگر در این معنی بیت زیر است:

یَصـیـرُ أبـانٌ قَـریـنَ السَّـمـا
حِ وَ المُکرَماتِ مَعاً حَیثُ صار[2]

"أبان" با کرم و بزرگواری قرین است. این صفات عالی و "أبان" هر جا هستند همیشه با هم‌اند.

از نمونه‌های دیگری که در حکم مناسب با بیت "زیاد" و امثال اوست، و در صورتی بدیع‌تر به کار رفته است گفتار "حسّان" است:

بَنَی المَـجْدُ بَیتاً فاسْتَقَرَّتْ عِمادُهُ
عَلَینا فَأعْیَ النّاسَ أنْ یَتَحَوَّلا[3]

مجد و بزرگواری خانه‌ای بنا کرده است، و ستون‌های آن خانه بر بالای سَرِ ما بسی محکم و استوار شده است؛ خانه‌ای که مردم را در نقل و انتقال آن سخت ناتوان و درمانده کرده است.

و گفتار "بُحتری":

۱ـ یعنی: هر جا کار شایسته و ارزنده‌ای است تو آنجایی. مصراع اوّل آن این است: "هناک رَبُّکَ ما اعطاک مِن حَسَنٍ" بیت از "زهیر بن أبی سُلمیٰ"، از قصیده‌ای است در مدح "هرم بن سنان بن ابی حارثة"، دیوان: ۱۲۳.م

۲ـ از "کمیت بن زید اسدی" است. (سرقات ابی‌نواس: ۳۶) ـ م.

۳ـ دیوان: ۲۷۴ ـ م.

أَوَ ما رأيتَ المَـجْدَ ألقىٰ رَحْلَهُ
فی آلِ طَلْحَةَ، ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلِ[1]

آیا ندیده‌ای که مجد و بزرگواری در میان خانواده‌ی "طلحة" رحل اقامت افکنده، و دیگر از آنجا نقل مکان نکرده جای دیگر نرفته است.

البتّه چنین نیست که در تمام نمونه‌های گفته شده در باب اثبات صفت برای موصوف به صورت کنایه، می‌توانیم به تناسب و زیبایی آنها حُکم دهیم، و بگوییم در همه‌ی آنها تناسب و زیبایی به طور یکسان وجود دارد.

۱ـ دیوان: ۳، ۱۷۴۹ ـ از قصیده‌ای در مدح "محمّد بن علی بن عیسی"، کاتب. م

۲۶ إنّ و مقام‌های مختلف آن

۱. إنَّ و مقام‌های مختلف آن در کلام

از "ابن انباری" روایت شده است که گفت: "کندی"[1] که مردی است متظاهر به علم فلسفه نزد "ابوالعبّاس"[2] رفت، و به او چنین گفت: من در کلام عرب حشو و زاید می‌بینم. ابوالعبّاس پرسید: این مطلب را در چه جاهایی ملاحظه کرده‌ای؟ پاسخ داد: مثلاً می‌بینم عرب یک جا می‌گوید: "عبدُاللّهِ قائمٌ" و جای دیگر می‌گوید: "إنَّ عبدَاللّهِ قائمٌ". و باز در جای دیگر می‌گوید: "إنَّ عبدَاللّه لَقائمٌ." اینها الفاظی است مکرّر در

۱ـ مقصود یعقوب بن اسحاق کندی مترجم است، از نسل اشعث بن قیس. او در نزد مأمون و پسرش احمد دارای مقام و منزلتی بود، و حدود دویست کتاب و رساله در علوم مختلف تألیف کرد.ـ ح

۲ـ این شخص یا "ابوالعبّاس ثعلب" است، و یا "ابوالعبّاس مُبرّد". هر دو معاصر یکدیگرند و در کنیه یکی می‌باشند. ش. در اینجا "ابوالعبّاس مبرّد" صحیح‌تر می‌نماید.ح

حالی که معنی واحد است. "ابوالعبّاس" در مقابل گفت: نه، این‌طور نیست، معانی این جملات مختلف است زیرا الفاظ آنها مختلف است. بدین معنی که: وقتی می‌گوییم: "عبدُاللّهِ قائمٌ"، این جملهٔ اِخباری است از قیام عبداللّه. و هنگامی که می‌گوییم: "اِنَّ عبدَاللهِ قائمٌ"، جوابی است در برابر سؤال پرسش‌کننده. با این ترتیب ملاحظه کردیم که الفاظ مکرّر شد چون معانی تکرّر یافت. "ابوالعبّاس" می‌گوید: وقتی من مطلب را این‌گونه برای "کِنْدی" شرح نمودم نتوانست در مقابلْ جوابی بدهد.[1]

بهترین شاهد همان است که از قول یکی از شعرای عرب آمده است:

فَغَنِّها وَ هِیَ لَکَ الفِداءُ

إنَّ غِناءَ الاِبِلِ الحُداءُ

برای شتران آواز بخوان، زمزمه کن ای به فدای تو شترهای من. آری این آواز و زمزمهٔ تو برای شتران نغمهٔ حُدی است.

ملاحظه کنید، وقتی که "إنَّ" بر جملهٔ مذکور داخل می‌شود، و مابعد خود را به ماقبل آن طوری ارتباط داده به هم متّصل و متّحد می‌سازد که گویی دو کلام را در یک قالب ریخته هر دو را در هم آمیخته‌اند، آیا در فایده و معنی "إنَّ" مطلبی روشن‌تر از این وجود دارد؟ و دلیل بهتری هست که دخول "إنَّ" و عدم دخول آن را بر جمله، یکسان ندانیم؟

۱ـ تعبیر کتاب چنین است: "فما احار المتفلسف جواباً" ـ این اصطلاحی است متداول که مثلاً می‌گویند: "فلم یَحِرْ جواباً"، یعنی: نتوانست حیرت خود را زائل کند و جواب طرف مقابل را بدهد.ح

اینک بیاییم و حرف "إنَّ" را از کلام برداریم. می‌بینیم جمله‌ی دوم، خود را از جمله‌ی اوّل کنار می‌کشد، و معنی این دو جمله از یکدیگر دور می‌شوند، و ملاحظه می‌کنیم که دیگر اتّصال و ارتباطی وجود ندارد. حتّی اگر به جای "إنَّ" حرف "فاء" بیاوریم می‌بینیم که "فاء" هم آن پیوند و الفت را که دو جمله با هم داشتند به کلام برنمی‌گرداند، و آن معنایی را که ما با "إنَّ" ادراک می‌کردیم به ما افاده نمی‌کند.

از این قسم در قرآن کریم نمونه‌های بسیار زیادی است، از جمله:

۱ـ یا بُنَیَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَ أمُرْ بِالمَعروفِ وَ انْهَ عَنِ المُنْکَرِ وَ اصْبِرْ عَلیٰ ما أصابَکَ. إنَّ ذلِکَ مِن عَزمِ الأُمورِ.[۱]

۲ـ یا أیُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمْ إنَّ زَلْزَلَةَ السّاعَةِ شَیءٌ عَظیمٌ.[۲]

۳ـ خُذْ مِن أمواٰلِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم و تُزَکّیهِم بِها وَ صَلِّ عَلَیهِم. إنَّ صَلوٰتَکَ سَکَنٌ لَهُم.[۳]

۴ـ وَ لا تُخاطِبْنی فِی الَّذینَ ظَلَمُوا إنَّهُم مُغْرَقونَ[۴].

گاهی هم در یک آیه "إنَّ" مکرّر می‌شود. چنان‌که می‌فرماید: و ما أُبَرِّیءُ نَفسی إنَّ النَّفسَ لَأمّارَةٌ بِالسّوءِ إلّا ما رَحِمَ رَبّی إنَّ رَبّی غَفُورٌ رَحیمٌ.[۵]

۱ـ لقمان / ۱۷.

۲ـ حج / ۱.

۳ـ توبه / ۱۰۳ ـ ذیل آیه: وَاللّهُ واسِعٌ عَلیمٌ

۴ـ هود / ۳۷ ـ صدر آیه: وَ اصنَعِ الفُلکَ بِأعیُنِنا وَ وَحینا

۵ـ یوسف / ۵۳.

۲. إنَّ و ضمیر شأن

از جمله خصوصیّات "إنَّ" این است که وقتی ضمیر "شأن" با آن همراه می‌شود کلام دارای حسن و لطافتی خاصّ می‌گردد؛ به طوری که اگر "إنَّ" را داخل بر جمله نکنیم آن لطافت و حسن را ادراک نمی‌نماییم. حتّی متوجّه می‌شویم که کلام بدون "إنَّ" صحیح نمی‌باشد. این موضوع را در آیات زیر ملاحظه می‌کنیم:

۱ـ إنَّهُ مَن یَتَّقِ وَ یَصْبِرْ فَإنَّ اللّهَ لا یُضیعُ أجرَ المحسِنینَ.[۱]
۲ـ إنَّهُ مَن یُحادِدِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ فَإنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ.[۲]
۳ـ إنَّهُ مَن عَمِلَ مِنکُم سُوءً بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ.[۳]
۴ـ إنَّهُ لا یُفلِحُ الْکافِرونَ.[۴]
۵ـ فَإنَّها لا تَعْمَی الأبصارُ.[۵]

"ابوالحسن"[۶] در آیه‌ی اخیر وجه دیگری را نیز جایز دانسته است، و آن این است که می‌گوید: ضمیر در "إنَّها" مربوط است به "أبصار" که به صورت اِضمار قبل از ذکر به شرط تفسیر آمده است. در این وجه نیز به حرف "إنَّ" مسلّماً احتیاج است همان‌طور که در قسم اوّل احتیاج بود، بدین معنی که: گفته نمی‌شود: "هِیَ لا تَعْمَی الأبصار"، چنان‌که گفته نمی‌شود: "هُوَ مَن یَتَّقِ وَ یَصْبِرْ..."

۱ـ یوسف / ۹۰. شاهد در "فَإنَّ" می‌باشد بنا بر قرائت کسانی که آن را به کسر خوانده‌اند.

۲ـ توبه / ۶۳.
۳ـ انعام / ۵۴.

۴ـ مؤمنون / ۱۱۷.
۵ـ حج / ۴۶.

۶ـ مقصود "اخفش" شاگرد "سیبویه" است.

حال اگر اشکال کنند که شما می‌گویید: "إنَّ" با ضمیر "شأن" زیبایی خاصّی دارد در صورتی که گاهی هم ضمیر "شأن" بدون "إنَّ" می‌آید. جواب گوییم این درست است ولی در جملاتی که فعل شرط و جزا دارد دیده نشده است. بلکه می‌بینیم که در این مورد همه جا با "إنَّ" همراه است؛ با این‌که اهل فن در نظیر آیه‌ی: "قل هُوَ اللّٰهُ أحَد"، جایز دانسته‌اند که ضمیر "شأن" باشد.

از نمونه‌های لطیف و نادر که در این باب آمده است جمله‌ی آخر ابیات زیر است. این ابیات را "جاحظ" برای یکی از مردان حجاز انشاد کرده است:

إذا طَمَعٌ یَوماً عَرانی قَرَیْتُهُ
کَتائبَ یأسٍ کَرَّها و طرادَها
أکُدُّ ثِمادی وَ المیاهُ کَثیرَةٌ
أُعالِجُ مِنها حَفرَها وَ اکْتِدادَها
وَ أرضیٰ بِها مِن بَحرِ آخرَ إنَّهُ
هُوَ الرِّیُّ أن تَرضَی النُّفوسُ ثِمادَها[۱]

۱ـ اگر روزی طمع بر من عارض شود از او پذیرایی خواهم کرد با لشکرهای یأس و نومیدی (نومیدی از نعمت و ثروت دیگران)؛ لشکرهایی که حمله‌ی پیاپی کنند و طمع را دفع نمایند.

۱ـ "ثِماد"، جمع "ثَمد": آب اندک. و "ثعلب" این‌طور انشاد کرده است: "اَمصُّ ثمادی و المیاهُ کثیرةٌ ... أحاوِلُ منها ...". الثماد، مانند ثَمد (به فتح اوّل و فتحَتین). الثمد: آب اندک که ماده‌ای ندارد. گاهی هم به صورت جمع به کار می‌رود. ح.ن. این ابیات در البیان و التّبیین، ۳: ۳۳۸ ـ آمده است.م

۲ـ با نیروی بازوی خودم، با همان آب باریک (روزی و رزق اندکی که دارم) زحمت می‌کشم هرچند آب‌های فراوان وجود داشته باشد. من برای رسیدن به آن آب‌های باریک و قلیل به حفر کردن و تحصیل آب به کار و فعالیّت می‌پردازم.

۳ـ با آن‌که نعمت و مال فراوان در دست دیگران می‌بینم ولی من به همان روزی اندک خود قانع و راضیم، و به دریای نعمت دیگران دست دراز نمی‌کنم. سیری و غنای واقعی همین است که نفس‌ها به همان آب باریک خودشان قناعت کنند.

۳. "إنَّ" و ربط جملات

در ابیات فوق که مورد بحث ما است راجع به "إنَّ" مطلب دیگری هم هست که به ذکر آن نیازمندیم. و آن این‌که: حرف "إنَّ" عهده‌دار ربط جمله‌ی بعد است به جمله‌ی ماقبل به همان ترتیبی که در بیت "بشّار" یادآور شدیم.

ملاحظه کنید که: اگر حرف "إنَّ" و دو ضمیر را یکجا حذف می‌کردیم، و به بقیّه‌ی جمله اکتفا می‌نمودیم جز با حرف "فاء" جمله را بیان نمی‌کردیم. یعنی می‌گفتیم: "و أرضىٰ بِها مِن بَحر آخر. فالرّيّ أن تَرضى النّفوسُ ثِمادَها" بنا بر این اگر آن فیلسوف این مواضع را تحقیق می‌کرد مسلّماً دارای آن اعتقاد در باب "إنَّ" نمی‌شد.

۴. "إنَّ" و مبتدای نکره

از جمله وظایفی که حرف "إنَّ" در جمله عهده‌دار است این است که مقدّمه فراهم می‌کند تا اسم نکره صلاحیّت مبتدا شدن را بیابد. یعنی به گونه‌ای بر اسم نکره داخل می‌شود که آن اسم می‌تواند موضوع و

مبتدای سخن قرار گیرد، و پس از آن مطلبی راجع به آن بیان شود. مثال آن این بیت است:

إنَّ شِــواءً و نَــشــوَةً
و خَـبَـبَ الـبـازِلِ الأمـونِ[1]

نعمت و لذّت دنیا در نظر ما سه چیز است: گوشت بریان و شراب سرمست‌کننده و مرکبی نرم و تیزرو و در عین حال رام.

چنان‌که می‌بینید زیبایی و صحّت معنی کلام فوق به وجود "إنَّ" می‌باشد، و اگر جمله را بدون "إنَّ" آوریم و بگوییم: "شِواءٌ و نشوةٌ و خَبَبُ البازِلِ الأمُون"، اصلاً کلام نخواهد بود. و امّا اگر نکره موصوفه باشد، و به همان جهتی که ذکر شد صلاحیّت مبتدا بودن را دارا شود خواهیم دید که جمله‌ی ما با "إنَّ" زیباتر، و معنی و مقصود کلام هم به صحّت نزدیک‌تر است. در این معنی به بیت زیر توجّه کنید:

إنَّ دَهراً يَلُفُّ شَملی بِسُعدیٰ[2]
لَـزَمـانٌ يَـهُـمُّ بِـالإحـسـانِ

آن زمانه‌ای که مرا با سُعدیٰ یکجا جمع کند زمانه‌ای است که برای کارهای نیک صلاحیّت و شایستگی دارد.

۱ـ "اَلاَمُون": شتری که تربیت‌یافته و رام است، و از جهت لغزش و سقوط مورد اطمینان می‌باشد. ش. بیت از یک قطعه‌ی حماسی است بنا به قول مرزوقی، ۳: ۱۱۳۷ ـ بیت خارج از بحوری است که "خلیل بن احمد" وضع کرده است. در نام شاعر آن اختلاف است.م

۲- این بیت در امالی مرتضی، ۱۴۵:۲ ـ بدون نسبت به شاعر آن آمده است ـ م.

حال اگر می‌گفتیم: "دَهرٌ یَلُفُّ شَملی بِسُعدیٰ دَهرٌ صالِحٌ"، هرچند کلامی مستقیم می‌نمود ولی پوشیده نیست که حال و مقام این دو کلام یکسان نتوانند بود.

۵. "إنَّ" و حذف خبر

از جمله تأثیر "إنَّ" در کلام این است که در بعض موارد با آمدن آن جمله از خبر بی‌نیاز می‌شود. صاحب "الکتاب" در این زمینه بابی را قرار داده و گفته است: این بابی است در باره‌ی حروف پنجگانه‌ای که اضمار و ترک ذکر آنها در کلام نیکو و زیباست، زیرا شما معمولاً کلمه‌ای را اضمار می‌کنید که اگر آن را در کلام ذکر می‌نمودید محلّ و موضعی ثابت در کلام داشت. البتّه این کلمه‌ی اِضمار شده همان کلمه‌ی اظهار شده در کلام نمی‌باشد.[۱] چنان‌که گفته می‌شود: "إنَّ مالاً و إنَّ وَلَداً و إنَّ عَدَداً"، یعنی: "إنَّ لَهُم مالاً"، که کلمه‌ی اضمار شده عبارت است از "لَهُم".

و مردی به مرد دیگر می‌گوید: "هَل لکُم أحَدٌ إنَّ النّاسَ إلبٌ عَلَیکم؟"[۲] و طرف پاسخ می‌دهد: "إنَّ زَیداً و إنَّ عَمْراً"، یعنی: "إنَّ لَنا زیداً وإنَّ لَنا عَمْراً". و بیت زیر:

إنَّ مَحَلّاً و إنَّ مُرتَحَلاً
و إنَّ فِی السَّفرِ إنْ مَضَوا مَهَلا[۳]

۱ـ یعنی این کلمه‌ی مضمر که اِضمار شده است در خود کلمه‌ی مُظهَر مانند اضمار مشتق در ظرف نیست، بلکه این مضمر اساساً محذوف است – ش.

۲ـ "إلب": گروه مجتمع. ح.

۳ـ روایت در چاپ "المنار" به این صورت است: "و إنَّ فِی النَّفس ما مَضی مَهَلاً." بر اساس این کلام معنی چنین است: در نفس ما رفتن پیشینیان کندی ⇐

در این جهان برای ما آمدنی است و رفتنی. ولی ما برای رفتن از این جهان مهلت طولانی قائلیم (اگرچه می‌بینیم بسیاری از مردم رفتند).

نمونه‌ی دیگر: "إنَّ غَيرَها إيلاً وشاءً." مثل این است که گفته است: "إنَّ لَنا اَو عِندَنا غَيرَها." کلمه‌ی "إبل" و "شاء" منصوب شده است مانند نصب "فارس" در جمله‌ی: "ما فِي النّاسِ مِثلُهُ فارِساً." و مثل جمله‌ی دیگر: "يا لَيتَ أيّامَ الصِّبار وَاجِعاً"[1]: ای کاش روزهای جوانی باز می‌گشت.

ملاحظه می‌کنید که در تمام مثال‌های فوق خبر محذوف است. و می‌بینید که زیبایی و حسن کلام و صحّت آن با همین حذف خبر است. و اگر "إنَّ" را حذف کنیم خواهیم دید آن حسن و لطافتی که از حذف خبر حاصل شده بود دیگر وجود ندارد. و یا آن‌که کلام در مسیر صحیح قرار نمی‌گیرد، یعنی اگر بگوییم: "مالٌ و عَدَدٌ، مَحَلٌّ و مُرتَحَلٌ"، کلام اصلاً معنی ندارد، زیرا خود حرف "إنَّ" در زیبایی حذف خبر علّت و سبب اصلی بوده، همین حرف عهده‌دار و ترجمان این مطلب است.

امّا موضوعی که در باب "إنَّ" اشاره کردیم، و گفتیم: در موردی "إنَّ" بر جمله داخل می‌شود که اگر حذف گردد به حرف "فاء" احتیاج است لازم است بگوییم که: این یک قاعده‌ی کلّی نیست، و نباید تصوّر کنیم که در هر جمله و در هر مقامی عملی است. ممکن است این قاعده را در جایی و در مقامی بتوان اعمال کرد و در جایی نشود. زیرا می‌بینیم

⇐ و مهلت دارد، یعنی: ما این مطلب را در مورد خودمان کند و بطیء می‌شماریم، و به آن توجّه نمی‌کنیم.ح

۱ـ ابن سلام در طبقات، ۱: ۷۸ـ آن را به "عجّاج" نسبت داده است. م

گاهی "إنَّ" بر جمله‌ای داخل می‌گردد که موردی برای اقتضاءِ حرف "فاء" ندارد. نمونه‌های زیادی از این قسم وجود دارد. از آن جمله این آیه: "إنَّ المتَّقینَ فی مَقامٍ أمینٍ فی جَنّاتٍ وَ عُیُونٍ."[1] قبل از این آیه چنین می‌فرماید: "إنَّ هذا ما کُنتُم به تَمتَرونَ". معلوم است که اگر گفته می‌شد: "إنَّ هٰذا ما کُنتُم بِهِ تَمتَرونَ فَالمتَّقونَ فی جَنّاتٍ و عُیونٍ" کلام نبود. و نیز این آیه: "إنَّ الَّذینَ سَبَقَتْ لَهُم مِنَّا الحُسنیٰ اولئکَ عَنها مُبْعَدُونَ"[2] زیرا اگر گفته شود: "لَهُم فیها زَفیرٌ و هُم فیها لا یَسمَعُونَ، فَالَّذینَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الحُسنیٰ"، وجهی برای داخل نمودن حرف "فاء" نخواهیم یافت.

با این بیان آنچه ما از بحث مربوط به اقتضای "فاء" به طور کلّی ذکر نمودیم تنها جایی است که ارتباط سابق کلام به لاحق کلام صحیح باشد، و در ارتباط ماقبل کلام به مابعد به "فاء" احتیاج باشد، و حرف "فاء" فایده و معنایی را آشکار سازد.

قاعده‌ی کلّی در تمام آیاتی که آوردیم همین است. بنا بر این بخش دوم آیه‌ی: "إنَّ زَلزَلَةَ السَّاعَةِ شَیءٌ عَظیمٌ"[3]، بیان معنی بخش اوّل آیه است، یعنی: "یا أیُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُم". و نیز می‌خواهد بیان کند علّت آن‌که به مردم امر شده است که راه تقوی پیش گیرند چیست.

همچنین در آیه‌ی: "إنَّ صَلوٰتَکَ سَکَنٌ لَهُم"[4]، خداوند متعال می‌خواهد غرض از فرمان دادن به پیغمبر اکرم(ص) را در مورد "صَلوة" یعنی دعا برای زکات‌دهندگان بیان فرماید. این است قاعده‌ی کلّی در تمام مواردی که احتیاج به حرف "فاء" را در جمله ادراک می‌نماییم.

۱ـ دخان / ۵۱ و ۵۲ ۲ـ انبیاء / ۱۰۱

۳ـ حجّ / ۱ ۴ـ توبه / ۱۰۳

۶. "إنَّ" و جواب سؤال مقدّر

امّا مطلبی که از "ابوالعبّاس" نقل شد، و او این‌طور عنوان کرده بود که: حرف "إنَّ" اگر به‌تنهایی داخل بر جمله شود برای جوابی است به سؤال پرسش‌کننده، و اگر همراه با "لام" آید جوابی است در برابر منکر، باید بگوییم: آنچه دلالت می‌کند بر آن‌که حرف "إنَّ" اصل و قاعده‌ای دارد این است که: ما اهل ادب را دیده‌ایم که هرگاه جمله‌ای جواب قسم باشد "إنَّ" را با جمله‌ی مرکّب از مبتدا و خبر آورده‌اند، مانند: "وَ اللّهِ إنَّ زَیداً مُنطَلِقٌ." و از گفتن: "وَ اللّهِ زَیدٌ مُنطَلِقٌ"، امتناع ورزیده‌اند.

به علاوه وقتی ما انواع مختلف کلام را استقرا و بررسی می‌کنیم این موضوع را به صورت کاملاً روشن در موارد زیادی می‌بینیم که برای جواب به سؤال مقدّر از حرف "إنَّ" استفاده می‌شود، چنان‌که در آیات زیر ملاحظه می‌کنیم:

الف ـ "وَ یَسأَلونَکَ عَن ذِی القَرنَینِ. قل سَأَتْلُوا عَلَیکُم مِنهُ ذِکْراً. إنَّا مَکَنّا لَهُ فِی الأرضِ."[1]

ب ـ نَحنُ نَقُصُّ عَلَیکَ نَبَأَهُم بالحَقِّ. إنَّهُم کانوا فِتیَةٌ آمَنوا بِرَبِّهِم.[2]

ج ـ فَإنْ عَصَوکَ فَقُلْ: إنّی بَریءٌ مِمّا تَعمَلُونَ.[3]

و نظایر این آیات، که در آن به پیغمبر اسلام(ص) امر شده است که به وسیله‌ی آن کلام، جواب کفّار را در بعض مطالبی که با رسول خدا(ص)

۱ـ کهف / ۸۳ و ۸۴.

۲ـ کهف / ۱۳.

۳ـ شعراء / ۲۱۶.

مجادله و مناظره می‌کردند بدهد. و بر همین اساس است آن آیه که می‌فرماید: "فَأْتیا فِرعَونَ فَقُولا إنّا رَسولُ رَبِّ العالمینَ"[1]. معلوم است مقصود آن است که بگوید: ای موسی تو و برادرت هارون به جانب فرعون بروید. وقتی به شما گفت: چه کار دارید، و برای چه اینجا آمده‌اید، و سخنتان چیست، جواب دهید: ما دو فرستاده‌ی پروردگار عالمیانیم.

و این‌چنین است آیه‌ی: "قال موسیٰ یا فِرعَونُ إنّی رَسولٌ مِن رَبِّ العالَمینَ".[2]

از نمونه‌های بسیار روشن در این باب آیاتی است مربوط به داستان ساحران: "قالوا إنّا إلیٰ رَبِّنا مُنقَلِبُون".[3] چون مطلب کاملاً آشکار است که جمله‌ی فوق جواب فرعون است که می‌گفت: "آمَنتُم لَهُ قَبلَ أن آذَنَ لَکُم؟"[4] این همان مسیر و جهت کلام است که ما را در بیان این حکایت کمک می‌کند.

امّا آن اصل و قاعده‌ای که مطلب باید بر آن استوار باشد همان است که در کتب تدوین شده گفته‌اند: "إنَّ" برای تأکید است و هرگاه این موضوع محقَّق و ثابت گردد نتیجه‌اش آن است که بگوییم: اگر خبر مبتدا مطلبی است که مخاطب شما اعتقاد خلافش را ندارد، در چنین مواردی شما احتیاج به حرف "إنَّ" ندارید، بلکه وقتی به "إنَّ" نیازمندید که مخاطب اعتقادی خلاف خبر شما را دارد، و بر نفی موضوعی که شما آن را اثبات می‌کنید یا اثبات موضوعی که شما آن را نفی می‌کنید عقیده‌ی

۱ـ شعرا / ۱۶.
۲ـ اعراف / ۱۰۴.
۳ـ اعراف / ۱۲۵.
۴ـ طه / ۷۱.

قلبی یافته است. و به همین جهت است که می‌بینیم وقتی خبر مبتدا امری است که در دایره‌ی اعتقاد و گمان نظیر آن بعید می‌نماید، و برخلاف عادت جاری مردم است حرف "إنَّ" در آن مقام حسن و لطافتی به کلام اضافه می‌کند. چنان‌که گفتار "ابونواس":

عَلَیکَ بِالیَأسِ مِنَ النّاسِ
إنَّ غِنیٰ نَفسِکَ فِی الیَأسِ

خود را وادار کن که در زندگی از مردم نومید باشی. و (از من به تو نصیحت که در زندگی) از مردم نومید باش (و بدان) که غنای نفس در نومیدی از مردم است.[1]

ملاحظه می‌کنید که مقام "إنَّ" در این بیت چه‌قدر زیباست. و چگونه نفس آن را جذب می‌کند. زیرا آنچه بر مردم غلبه دارد این است که عادةً نفس خود را به یأس از دیگران وا نمی‌دارند، و طمع را رها نمی‌کنند، هیچ‌کس قبول نمی‌کند که غنی در نومیدی از مردم است. چون این‌گونه است موضع کلام موضعی است که احتیاج به تأکید دارد. حسن و زیبایی حرف "إنَّ" هم همین است که ملاحظه می‌کنیم.

۷. "إنَّ" و اعتقاد مخاطب

از لطیف‌ترین موقف‌های "إنَّ" موردی است که در خصوص مخاطب اعتقادی ادّعا می‌شود که مخاطب آن اعتقاد را نداشته لکن مراد استهزاء او و خشم بر اوست. و غرض آن است که به او گفته شود: حال و وضع تو با عملی که انجام داده‌ای اقتضایش این است که آن اعتقاد را داشته باشی.

۱ـ دیوان ابونواس: ۶۰۱م.

جاءَ شَقیقٌ عارِضاً رُمْحَهُ
إنَّ بنی عَمِّکَ فیهِم رِماحُ[1]

"شقیق" آمد در حالی که نیزه‌ی خویش را بر پهنا گرفته بود (باید به او گفت: ای شقیق بدان که) بنی‌عمّ تو هم در دست خود نیزه‌هایی دارند!!

می‌خواهد بگوید آمدن "شقیق" با آن وضع و هیأت که به خود می‌نازد، و به شجاعتش مغرور است، و لذا نیزه‌ی خود را بر پهنا به دست گرفته است. این خودپسندی شدیدش می‌رساند که معتقد است کسی نمی‌تواند در برابرش قیام کند. حتّی گویی معتقد است که بنی‌عمّش در برابر او برای دفاع از خود یک نیزه هم همراه ندارند.

پس وقتی گفته می‌شود که: "إنَّ" برای جواب پرسش‌کننده می‌آید لازم است در آن شرط شود که پرسش‌کننده باید در باب مطلب مورد سؤال، اعتقادی برخلاف آنچه ما جواب می‌دهیم داشته باشد.

این‌که مجرّد جواب را قاعده و اصل در آن فرض کنیم درست نیست، زیرا نتیجه‌ی این فرض آن است که اگر سؤال‌کننده‌ای از ما بپرسد: "کَیْفَ زیدٌ؟" بگوییم: "صالِحٌ"، یا وقتی بگوید: "أینَ هُوَ؟" بگوییم: "فِی الدّارِ"، کلام ما صحیح نباشد، و کلام ما فقط موقعی صحیح باشد که بگوییم: "إنَّهُ صالِحٌ"، "إنَّهُ فِی الدّارِ." و این سخنی است که کسی به آن معتقد نیست.

امّا وقتی که "إنَّ" و "لام" با هم جمع شوند، مانند: "إنَّ عَبدَاللّهِ لَقائِمٌ"، یعنی موردی که گفتیم روی سخن با منکر است این هم مطلبی است صحیح. زیرا وقتی جهت کلام به طرف شخص انکارکننده باشد

۱ـ از "جَحَل بن نَضْلة." شرح حماسه، از مرزوقی، ۲: ۵۸۰م.

احتیاج بیش‌تری به تأکید خواهد بود. و هنگامی که طرف صحبت ما کسی است که مطلب را ردّ می‌کند، ما هم به اضافه کردن تأکید و تثبیت مطلب نیاز بیش‌تری خواهیم داشت. البتّه باید متوجّه باشیم همان‌طور که کلام مؤکّد در برابر انکاری است که از جانب شنونده شده است گاهی هم کلام مؤکّد می‌آید در موردی که می‌بینیم انکاری از جانب شنونده خواهد شد، و لذا از ابتدا جلو آن انکار را با تأکید کلام می‌گیریم.

۸. دخول "إنَّ" بر جمله

لازم است بدانیم که گاهی "إنَّ" بر جمله داخل می‌شود برای این‌که به متکلّم بگوییم: آن گمان و اعتقادی را که مثلاً تو در مورد آن شخص داشتی که می‌گفتی وجود دارد، وجود ندارد. این هنگامی است که شخص یا شیء در محلّ دید و شنید مخاطب است. و می‌گوییم: این شخص همان بود که اینک او را در این عمل و رفتار مشاهده می‌کنی. من به فلان کس احسانی بزرگ کردم ولی او پاداش مرا این‌گونه که مشاهده کردی به من داد. با این روش خودتان را در مرتبه‌ای قرار می‌دهید که گویی آن اعتقادی را که داشته‌اید علیه خودتان ردّ می‌کنید، و نسبت به خودتان مخالفت می‌نمایید. و آن خطائی را که توهّم کرده‌اید آشکار می‌سازید.

بر همین قاعده است آیه‌ی زیر که حکایت حال مادر مریم(ع) است: "قالَت رَبِّ إنّیٰ وَضَعْتُهَا الأُنثیٰ. وَ اللَّهُ أعلَمُ بِما وَضَعَتْ."[۱] و نیز این آیه که حکایت حال نوح علیه‌السّلام است: "قالَ رَبِّ إنَّ قَومی کَذَّبونِ"[۲] "و اللّهُ أعلَم".

۱ـ آل عمران / ۳۶.
۲ـ شعراء / ۱۱۷.

البتّه این‌طور نیست که معانی دقیق و مطالب پوشیده‌ای که به سبب حرف "إنَّ" بر کلمه عارض می‌شود با کاهلی ادراک گردد. اینک ما در همین‌جا بحث خود را کوتاه می‌کنیم، و در فصل آینده به گفت‌وگو در باره‌ی همین حرف "إنَّ" وقتی که با حرف "ما" متّصل شود می‌پردازیم.

۲۷ "إنّما" و مقام‌های مختلف آن "قصر و اختصاص"

شیخ ابوعلی[1] در شیرازیّات چنین گوید: عدّه‌ای از نحویّون در خصوص آیه‌ی: "قُل إنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنها وَ ما بَطَنَ"،[2] گویند: مقصود این است که: "ما حَرَّمَ رَبِّيَ اِلَّا الفَواحِشَ." البتّه من به نمونه‌ای که بر صحّت قول نحویّون در این باب دلالت می‌کند برخورد کرده‌ام، و آن نمونه، بیت "فرزدق" است:

أنَا الذّائدُ الحامِی الذِّمارَ، و إنَّما
یُدافِعُ عَن أحسابِهِم أنَا أو مِثلی

آن‌که حامیِ ناموس و حریم مردمان است تنها منم. و این من و مانند من است که از آبرو و شرف آنها دفاع می‌کند.

۱ـ مقصود شیخ ابوعلی فارسی است، حسن بن احمد بن عبدالغفّار (متوفّیٰ به سال ۳۷۷ هـ.ق) صاحب کتاب: الحُجّة، در قراءات، و مسائل حلبیّات و مسائل منثورة، و بغدادیّات و... ـ ح

۲ـ اعراف / ۳۳.

این کلام از دو صورت خالی نیست: یا مثبت است، یا منفی. اگر مثبت باشد معنای کلام درست و مستقیم نمی‌باشد. ملاحظه کنید هیچ‌گاه گفته نمی‌شود: "یُدافِع أنَا و لا یقاتِل أنا"، بلکه می‌گوییم: "اُدافِع و اُقاتِل"؛ مگر وقتی که مقصود این باشد که بگوییم: "ما یُدافع اِلّا أنَا." در این حالت است که ضمیر منفصل آورده می‌شود. "ابواسحاق زَجّاج"[۱] هم در خصوص آیه‌ی: "إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ المَيتَةَ والدَّمَ..."[۲] گفته است: نصب در "مَیتَةَ" قرائت است، و جایز است گفته شود: "اِنَّما حُرِّمَ عَلَیکُمُ المَیّتَةُ"، گوید: کسی که این وجه را اختیار کرده است حرف "ما" را همان "مای کافّه" می‌داند؛ حرفی که "إنّما" را برای اثبات کلمه‌ی بعد از آن و نفی سوای آن می‌آید. و شاعر هم که گفته است: "و إنَّما یُدافِعُ عَن أحسابِهِم أنَا أو مِثلی"، یعنی: ما یُدافِعُ عَن أحسابِهِم اِلّا أنا أو مِثلی". پایان گفتار شیخ ابوعلی فارسی.

تحقیق مطلب: اگرچه مطلبی را که من در اینجا برای شما آورده‌ام نحویّون همان را گفته‌اند، ولی مقصود آنها این نیست که معنی در "إنَّما" همان معنی است که در "ما" و "إلّا" است و حکم این‌دو حکم دو لفظی است که یک معنی را وصف می‌کنند. باید بدانیم که فرق است بین این‌که معنای شیء در شیءِ دیگری وجود داشته باشد و این‌که شیء مطلقاً شیءِ دیگری باشد. این‌دو با هم فرق دارند، یعنی چنین نیست که بگوییم هر کلامی که در آن "ما" و "إلّا" صلاحیّت دارد "إنَّما" هم در آن کلام صلاحیّت خواهد داشت.

۱ـ ابواسحاق ابراهیم بن محمّد. متوفّی ۳۱۶ هـق .ح

۲ـ بقره / ۱۷۳.

چنان‌که آوردن "إنَّما" در آیه‌ی: "و ما مِن إلٰهٍ إلَّا اللّهُ" و نیز در این جمله: "ما أحَدٌ إلّا و هُوَ يَقولُ ذٰلِکَ"، و نظایر اینها صحیح نیست. زیرا اگر بگوییم: "إنّما مِن إلٰهٍ إلَّا اللّه". یا بگوییم: "إنَّما اَحدٌ إلّا و هُوَ يَقول ذلکَ"، جمله‌ای را گفته‌ایم که معنایی ندارد.

حال اگر بگویید: علّتش این است که کلمه‌ی "أحَدٌ" فقط در کلام منفی یا در کلامی که جاری مجرای منفی است (نهی و استفهام) واقع می‌شود، و علّتش این است که "مِنْ" در آیه‌ی فوق حرف زاید است و فقط در مقام نفی به کار می‌رود، جواب گوییم: بسیار خوب، بحث ما همین‌جا تمام است. زیرا همین بیان شما اعترافی است به این‌که دو کلمه‌ی "إنَّما" و "ما ـ و ـ إلاّ" با هم یکسان نیستند وگرنه باید آن معنای نفی که در "إنَّما" است مثل همان معنای نفی باشد که در "ما ـ و ـ إلّا" است. و همان‌طور که دانستید "إنَّما" در مواردی که ذکر نمودیم صلاحیّت ندارد، پی می‌برید در کلامی هم که "إنَّما" در آن صحیح است "ما ـ و ـ إلّا" در هیچ یک از انواع آن صلاحیّت و صحّت ندارد. مثال آن جمله‌ای است که می‌گویید: "إنَّما هو دِرهَمٌ لا دینارٌ". که اگر بگویید: "ما هُوَ إلّا دِرهَمٌ لا دینارٌ"، اصلاً کلام نیست. با این بیان روشن می‌شود که وقتی نحویّون "إنَّما" را در معنی "ما ـ و ـ إلّا" به حساب آورده‌اند مقصودشان این نبوده که بگویند این‌دو در معنی مطلقاً یکسانند. و نخواسته‌اند فرق را میان آن‌دو به کلّی ساقط کنند.

اینک من وضع هر دو قاعده و اصل کلّی را در هر یک به یاری و توفیق خدای تعالی برای شما بیان می‌کنم:

نخست لازم است بدانیم که وضع "إنَّما" بر این است که در مورد خبری آورده می‌شود که مخاطب نسبت به آن جاهل نیست، و صحّت آن را ردّ نمی‌کند. و یا در جمله‌ای آورده می‌شود که نازل منزله‌ی این نوع خبر می‌باشد.

تفسیر مطلب: وقتی به شخصی می‌گوییم: "إنَّما هُوَ أخوکَ، و إنَّما هُوَ صاحِبُکَ القَدیمُ"، این جمله را به کسی نمی‌گوییم که جاهل به مطلب باشد، و صحّت مطلب را انکار کند، بلکه به شخصی می‌گوییم که موضوع را می‌داند، و به آن اعتراف دارد، ولی ما می‌خواهیم او را به حقّ برادری و احترام دوستی که بر او واجب است آگاه و بیدار سازیم. نمونه‌ی آن بیت زیر از "متنبّی" است.

إنَّما أنتَ والِدٌ، و الأبُ القا
طِعُ أحنیٰ مِن واصِلِ الأولادِ[1]

(ای کافور) تو پدری. و پدر اگر قطع رحِم کند باز مهربان‌تر از اولادی است که صله‌ی رحِم نماید.

شاعر نمی‌خواهد این موضوع را اعلام کند که کافور پدر است، این از موضوعاتی نیست که کافور در اعلام آن بدان محتاج باشد. لکن شاعر خواسته است از طریق ذکر این موضوع که امری است معلوم چیزی را از او تقاضا کند که مقام پدری او آن را ایجاب می‌کند. می‌گویند: "إنَّما یَعجَلُ مَن یَخْشَی الفَوتَ"[2]. زیرا این از اموری ثابت و معلوم است که

۱ـ دیوان (شرح واحدی): ۶۵۷ ـ م.

۲ـ تنها کسی در کار عجله می‌کند که از فوت شدن فرصت می‌هراسد.

کسی که از فوت وقت نمی‌هراسد عجله هم نمی‌کند. تنها کسی در کار شتاب می‌نماید که از فوت شدن فرصت بیم دارد.

نمونه‌های دیگر مطلب از قرآن آیات زیر است:

۱ـ إنَّما يَستَجيبُ الَّذينَ يَسمَعُونَ.[۱]

۲ـ إنَّما تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكرَ وَ خَشِيَ الرَّحمنَ بِالغَيبِ[۲]

۳ـ إنَّما أنتَ مُنذِرُ مَن يَخشاها[۳]

تمام این جمله‌ها تذکار به امر ثابت و معلومی است. بدین معنی که: هر عاقلی می‌داند که جواب دادن از کسی انتظار می‌رود که می‌شنود، و در باره‌ی مطلبی که به او گفته می‌شود، یا او را بدان دعوت می‌کنند تعقّل می‌نماید. و نیز هر عاقلی می‌داند که کسی که نمی‌شنود و نمی‌فهمد پاسخی هم به مطلب نمی‌گوید. و همچنین معلوم است که إنذار و اخطار هنگامی مؤثّر است که طرفِ إنذار مؤمن به خدا باشد، و کسی باشد که از خدا خوف و هراس دارد، و بعث و قیامت را تصدیق می‌کند. امّا برای کافر جاهل اعلام خطر کردن و نکردن هر دو یکسان است.[۴]

این مثال برای موردی است که در آن به امری خبر داده می‌شود که مخاطب آن را می‌داند، و در هیچ حال آن را انکار نمی‌کند:

إنَّما مُصْعَبٌ شِهابٌ مِنَ اللّـ
ـهِ تَجَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظَّلماءُ[۵]

۱ـ انعام / ۳۶.
۲ـ یس / ۱۱.
۳ـ نازعات / ۴۵.
۴ـ چنان‌که آیه‌ی ۶ از سوره‌ی بقره می‌فرماید: "إنَّ الَّذينَ كَفَروا سَواءٌ عَلَيْهِم ءَأنذَرتَهُم أم لَم تُنذِرْهُم لايؤمِنونَ.
۵ـ این بیتی از ابن قیس (رقیّات در جنگ آل زبیر) می‌باشد.

به‌راستی مُصعَب ستاره‌ی شهاب است، و از خدا است، همه‌ی تاریکی‌ها از چهره‌ی تابان او روشن شده است.

این‌که شاعر در اینجا ادّعا کرده است ممدوحش دارای چنین صفتی است مطلبی است آشکار، و برای هرکس معلوم است. این عادت شعرا است که چون می‌خواهند ممدوح خود را به صفتی توصیف کنند مدّعی می‌شوند که آن صفت در ممدوح ثابت و دائم و در این وصف مشهور است. کار آنها این است که آن وصف معلوم و آشکاری را که هیچ‌کس منکر آن نیست یادآوری نمایند.

مثال‌های دیگر جمله‌هایی است نظیر: "إنَّما هُوَ أسَدٌ"، "إنَّما هُوَ نارٌ"، "إنَّما هو سَیفٌ صارِمٌ".

و این وقتی است که "إنَّما" را که بر جمله می‌آورند مطلب را در حکم امر ظاهر و معلوم اعلام می‌کنند به‌طوری که مورد انکار نبوده بر کسی هم پوشیده نیست.

و امّا خبر به طریق نفی و اثبات، مانند: "ما هذا إلّا کَذا"، و "إنْ هُوَ إلّا کَذا"، در اینجا مخاطب منکر مطلب است، و در آن شکّ می‌کند. یعنی وقتی می‌گوییم: "ما هُوَ إلّا مُصیبٌ". یا می‌گوییم: "ما هُوَ اِلّا مُخطِیءٌ"، این جمله را به کسی می‌گوییم که مطلبی را که ما گفته‌ایم انکار می‌کند. و هنگامی که شخصی را از دور می‌بینیم و می‌گوییم: "ما هُوَ إلّا زَیدٌ"، این جمله را در حالی می‌گوییم که رفیق ما توهّم می‌کند آن شخص "زید" نیست بلکه انسان دیگری است، حتّی در انکار این‌که "زید" باشد اصرار می‌ورزد. ولی وقتی موضوع آشکار است، همان‌طور که گفتیم،

دیگر جمله را این‌گونه بیان نمی‌کنیم. بنا بر این در مورد فردی که می‌خواهیم او را نسبت به برادرش بر سر مهر آوریم، و او را به رفتاری که لازمه‌ی وظیفه‌ی صله‌ی رحِم است آگاه سازیم نمی‌گوییم: "ما هُوَ إلّا أُخوکَ"، و نیز در بیت: "إنَّما أنتَ والِدٌ ..." صحیح نیست بگوییم: "ما أَنتَ إلّا والِدٌ."

البتّه در جمله‌هایی نظیر: "إنَّما مُصعَبٌ شِهابٌ..."، جایز است بگوییم: "ما مُصعَبٌ إلّا شُهابٌ". زیرا مطلب به طور صحیح از امور معلوم نیست. و از طرفی هم شاعر در این حال ادّعا کرده است که مطلب چنین است. یعنی از امور معلوم و آشکار است. لذا جایز است کلام را به طریق نفی و اثبات هم بگوییم. جز آن‌که مدح را در این حال از شکل مبالغه خارج می‌سازیم. زیرا ادّعایی که در مورد ممدوح کرده‌ایم امر معلوم و آشکاری نیست. و از طرف دیگر به گونه‌ای است که هیچ‌کس آن را ردّ نمی‌کند، و نسبت به آن مخالفتی ندارد.

از آیات کریمه‌ی قرآن است که: "اِن أنتُم إلّا بَشَرٌ مِثلُنا تُریدُونَ أن تَصُدّونا عَمّا کانَ یَعبدُ آباؤُنا"،[1] و نفرموده است: "إنَّما أنتُم ..." زیرا کافران رسولان خدا را در این مقام قرار داده بودند که آنها با ادّعایشان به نبوّت، خود را از بشر بودن خارج ساخته‌اند، و مطلبی را مدّعی شده‌اند که برای یک فرد بشر روا نیست. و چون مقصود کلام چنین بوده است لذا لفظ در مسیر اصلی خودش به کار رفته است. و ملاحظه می‌کنیم که جواب رسولان خدا هم در پی آیه با "إنْ ـ و ـ إلّا" آمده است نه با "إنَّما": "قالَتْ

۱ـ ابراهیم / ۱۰.

لَهُمْ رُسُلُهُم إنْ نَحنُ إلّا بَشَرٌ مِثلُكُمْ.»[1] زیرا کسی که مخالفش ادّعای خلاف علیه او می‌کند در امری که خود او هم مخالف آن نیست قاعده‌اش این است که کلام شخص مخالف را به همان طریق خودش به او برگرداند. یعنی هنگامی که به شخصی مثلاً می‌گوییم: تو کارت چنین است و چنان، می‌گوید: بلی کار من همین است لکن زیان و ضرری بر من نیست. پس رسولان خدا صلوات الله علیهم مانند این است که گفته‌اند: البتّه آنچه را شما گفتید که من بشری مانند شما هستم، گفته‌ی شما صحیح است، و ما این مطلب را انکار نمی‌کنیم، و به این موضوع هم جاهل نیستیم، ولی این مطلب مانع آن نیست که خدای تعالی بر ما منّت گذاشته ما را به مقام رسالت اکرام نموده باشد.

و امّا فرموده‌ی خدای تعالی که: «قل إنَّما أنَا بَشَرٌ مِثلُكُم»[2] که با «إنَّما» آمده است بدان جهت است که ابتدای کلامی است که به پیغمبر اکرم(ص) امر شده است آن را به مردم ابلاغ کند. یعنی این آیه جواب کلام سابق که در آن گفته باشد: «إنْ أَنتَ إلّا بَشَرٌ مِثلُنا» نیست که لازم آید موافق آن کلام آورده شود، و پیروی و تبعیّت در آن مراعات گردد؛ چنان‌که در آیه‌ی اوّل این‌چنین بود.

حاصل کلام: هرگاه موضوعی را دیدید که حاکی از امر معلومی است و شکّی در آن راه ندارد با نفی آمده است به جهت فرض معنایی است که آن را در حکم مشکوک آورده است.

آیه زیر از نمونه‌های این مطلب است:

۱ـ ابراهیم / ۱۱. ۲ـ فُصّلت / ۶.

"و ما أنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي القُبورِ، إنْ أنتَ إلّا نَذيرٌ"[۱]. چنان‌که ملاحظه می‌شود آیه با نفی و اثبات آمده است. زیرا وقتی خدای تعالی فرمود: "و ما أنتَ بِمُسمِعٍ مَن فِي القُبورِ" و مقصود در اینجا این بوده که به پیغمبر(ص) گفته شود که تو هرگز نمی‌توانی دل‌های معاندان را از انکار برگردانی، و با لجاجتی که در کفرشان دارند، و می‌خواهند به جهالت خود ادامه دهند، و گوش‌هایشان را می‌گیرند که آیات الٰهی را نشنوند تو نمی‌توانی در نفوس آنها ایمان را نفوذ دهی. آنچه لایق این مقام خواهد بود این است که مقام و حال پیامبر اسلام(ص) را همچون کسی بدانیم که گمان کرده است به چنان کاری قدرت دارد، و همچون کسی که یقیناً نمی‌داند در امکانات او وظیفه‌ای بیش‌تر از انذار و اخطار نیست. لذا کلام را مانند وقتی که طرف خطاب شک دارد به کار برده است، و در نتیجه به او گفته شده است: "إنْ أنتَ إلّا نَذيرٌ."

۱ـ فاطر / ۲۲ و ۲۳.

۲۸ "إنَّما" و حرف عطف "لا"

باید بدانیم که "إنَّما" در کلامی که بعد از آن واقع می‌شود فعل را برای شیء ایجاب و از غیر آن نفی می‌کند. بنا بر این وقتی می‌گوییم: "إنَّما جاءَنی زَیدٌ"، از این جمله فهمیده می‌شود که مقصود ما اعلام این مطلب است که شخص آینده غیر زید نیست. یعنی معنی کلام با وجود "إنَّما" شبیه به معنی جمله‌ای است که می‌گوییم: "جاءَنی زَیدٌ لا عَمروٌ"، جز این‌که در "إنَّما" مزیّتی است خاصّ، و آن این است که با این کلمه ایجاب فعل را برای شیء و نفی فعل را برای غیر آن در حال و در زمان واحد می‌فهمیم و حال آن‌که در جمله‌ی: "جاءَنی زَیدٌ لا عَمروٌ"، مطلب چنین نیست. یعنی در اینجا ایجاب و نفی را در دو حال استنباط می‌کنیم.

مزیّت دوم: کلمه‌ی "إنَّما" این مطلب را که شخص آینده "زید" است آشکارا اعلام می‌کند در حالی که وقتی کلام با "لا"ی عطف آورده می‌شود این آشکاری و ظهور وجود ندارد.

نکته‌ی دیگر آن‌که: جمله‌ی: "جاءَنی زَیدٌ لا عَمروٌ"، را فقط موقعی می‌گوییم که مخاطب اطّلاع یافته است عمل آمدن از فردی به وقوع پیوسته ولی به گمان او فعل از "عمرو" بوده است، لذا ما با جمله‌ی خود به او اعلام کرده‌ایم که فعل از "عمرو" نبوده بلکه از "زید" بوده است.

۲۹ نفی و اثبات به وسیله‌ی "ما" و "إلّا"

حال که مطلب کلّی را در باب "إنّما" فهمیدید اینک می‌خواهیم مقداری پیرامون "ما و إلّا" و قاعده‌ی این دو حرف بحث کنیم:

وقتی می‌گوییم: "ما جاءَنی إلّا زیدٌ"، محتمل دو امر است: اوّل آن‌که، می‌خواهیم "زید" را در فعل آمدن اختصاص دهیم، و این فعل را از غیر "زید" نفی کنیم. و این کلامی را که می‌گوییم نه برای آن است که مخاطب محتاج است بداند "زید" آمده است، بلکه آنچه را مخاطب بدان نیاز دارد این است که بداند غیر زید شخص دیگری نیامده است.

دوم آن‌که، مقصود ما از جمله‌ی: "ما جاءَنی إلّا زیدٌ"، همان معنایی است که در مورد "إنّما" ذکر کردیم. و این کلام را به مخاطب می‌گوییم که بداند شخص آمده "زید" است نه غیر او. لذا به شخصی که مدّعی است ما مطلبی را گفتیم و سپس خلافش را اظهار کردیم می‌گوییم: "ما قُلْتُ الیَومَ إلّا ما قُلتُهُ أمس بِعَینهِ." و به شخصی که به ما می‌گوید: "لَم تَرَ

زَیداً و إنَّما رأیتَ فُلاناً»، به او می‌گوییم: «بَل لَم أرَ إلّا زَیداً.» و بر همین قاعده است قول خدای تعالی: «ما قُلتُ لَهُم إلّا ما اَمَرتَنی بِهِ أنِ اعبُدُوا اللّهَ رَبّی و ربَّکُم.»[۱] زیرا مقصود آیه این نیست که روز قیامت حضرت عیسی(ع) به خداوند احدیت می‌گوید: بر آنچه مرا امر کردی من هیچ چیزی اضافه نکردم، بلکه مقصود آن است که حضرت عیسی می‌گوید: پروردگارا آنچه را تو به من امر کردی که به مردم بگویم فروگزاری نکردم، و خلاف آن را نگفتم. مثال این مطلب در شعر:

قَد عَلِمَتْ سَلمیٰ و جاراتُها
ما قَطَّرَ الفارِسَ إلّا أنا[۲]

سَلْمیٰ و همسایه‌های او این مطلب را به راستی دانسته‌اند که هیچ‌کس جز من آن یکّه‌تاز میدان را بر زمین نزد (یعنی کسی که آن سوار نامی را بر خاک هلاک افکند من بودم). مقصود شاعر این نیست که بخواهد ادّعا کند او در زمین زدن آن سوارکار منحصر به فرد بوده غیر او در این کار شریک او نبوده است.

در اینجا مطلبی است که لازم است دانسته شود. ولی قبل از آن مسأله‌ای را می‌خواهیم برای شما بیان کنیم که در فهم آن مطلب کمک شایانی می‌کند. قوله تعالی: «إنَّما یَخشَی اللّهَ مِن عِبادِهِ العُلَماءُ.»[۳] در مقدّم

۱ـ مائده / ۱۱۷.

۲ـ «لیث» گوید: وقتی مردی را با شدّت و سختی تمام به خاک می‌افکنی می‌گویی: «قَطَّرتُهُ». و این بیت را انشاد کرده است. ح. این بیت از «عمرو بن معدی کرب زُبیدی» است از قطعه‌ای در جریان قادسیّه. دیوان او: ۱۵۴ ـ م.

۳ـ فاطر / ۲۸.

آوردن اسم "اَللّه" عزّ و جلّ، معنایی است خلاف معنایی که اگر مؤخّر می‌شد. این موضوع، تنها وقتی برای شما کاملاً روشن می‌شود که آن حکم کلّی مربوط به "ما و إلّا" را ملاک قرار دهید. و فرق میان جمله‌ی: "ما ضَرَبَ زیداً إلّا عمروٌ"، و جمله‌ی: "ما ضَرَبَ عمروٌ إلّا زیداً"، را به دست آورید:

فرق این دو جمله آن است که در اوّلی که مفعول را مقدّم داشته‌ایم غرض کلام بیان ضارب است که کیست و اعلام این مطلب است که ضارب "عمرو" است نه غیر او. ولی در دومی که فاعل را مقدّم آورده‌ایم مقصود کلام بیان مضروب است که کیست و إِخبار به این مطلب است که مضروب خاصّه‌ی "زید" است نه غیر او.

حال که این مطلب را فهمیدید اگر آن را در آیه‌ی مذکور ملاک قرار دهید. خواهید دانست که تقدیم نام "اللّه" تعالی، در آیه به سبب آن است که ترسندگان از خدا و اهل خشیت را بیان کند که آنها چه کسانی می‌باشند، و اعلام دارد که اینان خاصّةً دانشمندانند نه غیر آنها. اگر نام "اللّه" مؤخّر ذکر می‌شد و گفته می‌شد: "إنّما يَخشَى العلماءُ اللّهَ"، معنای کلام ضدّ معنایی را که اکنون دارد افاده می‌کرد، و غرض کلام این می‌شد که ذات مورد هراس و خشیت کیست و اعلام به این‌که خدای تعالی است نه غیرُ او. و در آن صورت لازم نمی‌آمد که هراس و خشیت از خدای متعال منحصر به دانشمندان باشد و آنها مخصوص به این وصف شوند چنان‌که غرض در آیه همین مطلب است. بلکه معنی آیه این می‌شد که غیر علما هم از خدای متعال ترس و هراس دارند جز

آن‌که با هراس و ترسشان از خدای تعالی، از غیر او هم ترسان و هراسانند، و علما از غیر خدای متعال ترس و خشیت ندارند. این معنی اگرچه در آیه‌ی دیگر از قرآن آمده است: "و لا یَخشَونَ أحَداً إلّا اللّهَ"،[۱] امّا مسلّم است که غرض در آیه‌ی مورد بحث این معنی نبوده و لفظ آیه هم احتمال چنین معنی را نمی‌دهد.

لازم است بدانیم علّت آن‌که تقدیم مفعول با تأخیر آن فرق دارد، یعنی: "ما ضَرَبَ زَیداً إلّا عَمروٌ"، و جمله‌ی "ما ضَرَبَ عَمروٌ إلّا زَیداً"، در معنی یکسان نیستند آن است که اختصاص در یکی از دو اسم (یعنی فاعل و یا مفعول) واقع می‌شود، و در هر دو اسم قرار نمی‌گیرد. به علاوه این اختصاص در اسمی است که پس از "إلّا" می‌آید نه اسمی که قبل از "إلّا" است. زیرا محال است معنی حرف استثنا در کلمه‌ای حادث شود که در کلام قبل از "إلّا" آمده است. وقتی مطلب چنین شد لازم می‌آید که وضع و تأثیر تقدّم مفعول بر "إلّا"، یعنی جمله‌ی: "ما ضَرَبَ زَیداً إلّا عَمروٌ"، و تقدّم فاعل بر "إلّا" یعنی جمله‌ی: "ما ضَرَبَ عَمروٌ إلّا زَیداً"، با هم فرق داشته باشد.

حال که دانستید اختصاص با "إلّا" در کلمه‌ای (از فاعل و مفعول) واقع می‌شود که آن را مؤخّر می‌آورید اختصاص با "إنَّما" هم در کلمه‌ای (از فاعل و مفعول) واقع می‌شود که نسبت به "إلّا" مؤخّر است نه مقدّم. بنا بر این وقتی می‌گوییم: "إنَّما ضَرَبَ زیداً عَمروٌ"، می‌دانیم که اختصاص در ضارب است. و هنگامی که می‌گوییم: "إنَّما ضَرَبَ عَمروٌ زیداً"،

۱ـ احزاب /۳۹

می‌دانیم که اختصاص در ضارب است. و هنگامی که می‌گوییم: "إنّما ضَرَبَ زیداً عَمروٌ"، می‌دانیم که اختصاص در مضروب است. و همان‌طور که جایز نیست با کلمه‌ی "إلّا" وضع و حال میان تقدیم یک کلمه و تأخیر آن با هم یکسان باشد، با کلمه‌ی "إنّما" هم جایز نیست. و اگر این قاعده‌ی کلّی را به طور واضح بفهمید به آن صنعتی که "فرزدق" در بیت خود به کار برده است: "و إنّما یُدافِعُ عَن أحسابِهِم أنا أو مِثلی" کاملاً پی می‌برید که اگر این صنعت را در بیان خود به کار نمی‌برد مقصود شاعر حاصل نمی‌شد. زیرا مقصود "فرزدق" این بوده که شخص دفاع‌کننده اختصاص یابد نه کسی که از او دفاع می‌شود. در عین حال که خواسته است بگوید تصوّر نشود دفاع من از حیثیت و شرف اینهاست و از شرافت دیگران دفاع نمی‌کنیم.

خلاصه‌ی کلام: آنچه در بیت "فرزدق" واجب است این است که لفظ کلام بر وجهی باشد که اختصاص برای "فرزدق" قرار داده شود. و این نمی‌شود مگر آن‌که کلمه‌ی "أحساب" بر ضمیر "أنَا" مقدّم گردد. و اگر شاعر می‌گفت: "و إنّما اُدافِعُ عَن اَحسابِهِم" ضمیرش در فعل مستتر می‌شد، و تقدیم "أحساب" بر آن ضمیر متصوّر نبود، و کلمه‌ی "أحساب" نسبت به ضمیر "فرزدق" مؤخّر می‌شد. و لامحاله اختصاص هم به آن برمی‌گشت.

مطلب دیگری که لازم است بدانیم این است که: اگر بخواهیم فاعل و مفعول هر دو را مورد توجّه قرار دهیم، و هر دو را پس از حرف "إلّا" بیاوریم در آن صورت اختصاص در کلمه‌ای واقع می‌شود که پس

از حرف "إلّا" است. بنا بر این وقتی می‌گوییم: "ما ضَرَبَ إلّا عَمروٌ زَیداً"، اختصاص در فاعل خواهد بود، و مقصود این است که ضارب فقط "عمرو" بوده نه غیر او. و اگر بگوییم: "ما ضَرَبَ اِلّا زَیداً عَمروٌ"، اختصاص در مفعول خواهد بود، و مقصود این است که مضروب فقط "زید" بوده نه غیر او. حکم دو مفعول هم مانند همین حکمی است که در مورد فاعل و مفعول گفتیم. چنان‌که می‌گویید: "لَم یَکْسُ إلّا زَیداً جُبَّةً"، یعنی از میان مردم فقط "زید" به پوشش جُبّه مخصوص گردیده است. و اگر بگویید: "لَم یَکْسُ اِلّا جُبَّةً زَیداً"، مراد آن است که از میان انواع لباس‌ها تنها جُبّه برای زید مخصوص گردیده است. در موردی هم که به جای یکی از دو مفعول جار و مجروری در کلام باشد همین حکم جاری است، مانند گفتار "سیّد حِمْیَری":

لَو خُیِّرَ المِنْبَرُ فُرسانَهُ
مَا اخْتارَ إلّا مِنکُمُ فارِسا[1]

اگر منبر این اختیار را داشت که سواران (خطبای) خودش را انتخاب کند غیر از شما سوار و شجاعی را انتخاب نمی‌کرد.

به‌طوری که می‌بینیم اختصاص در "مِنکُم" است نه در کلمه‌ی "فارِساً". و اگر گفته می‌شد: "مَا اختارَ اِلّا فارِساً مِنکُمُ"، اختصاص در کلمه‌ی "فارِساً" بود.

۱ـ از اسماعیل بن محمّد بن یزید حِمْیَری است. او مذهب تشیّع داشت. این بیت از یک قصیده است، و آن قصیده را زمانی گفته است که کار حکومت بر بنی عبّاس قوام گرفت. دیوان: ۲۵۹ ـ م

در مورد مبتدا و خبر هم، اگر پس از "إنّما" واقع شوند، و یکی بر دیگری مقدّم گردد ملاک همان است که در مورد فاعل و مفعول گفتیم. بدین معنی که: اگر خبر را در محلّ خودش آورید، و آن را بر مبتدا مقدّم نکنید اختصاص در خبر خواهد بود. و اگر خبر را بر مبتدا مقدم نمودید اختصاصی که در خبر بود به مبتدا منتقل خواهد شد.

تفسیر موضوع: شما می‌گویید: "إنّما هذا لکَ". اینجا اختصاص در "لکَ" می‌باشد. به دلیل آن‌که می‌توانید بگویید: "إنّما هذا لکَ لا لِغَیرِکَ". و هنگامی که می‌گویید: "إنّما لَکَ هذا"، اختصاص در کلمه‌ی "هذا" است. به دلیل آن‌که می‌توان گفت: "إنّما لکَ هذا لا ذاکَ". خلاصه این‌که، اختصاص همیشه در کلمه‌ای است که وقتی حرف عطف "لا" را در کلام آوریم عطف بر آن کلمه باشد.

اینک به دو آیه‌ی زیر توجّه نمایید:

۱ـ فَإنّما عَلَیْکَ البَلاغُ وَ عَلَینَا الحِسابُ.[۱]

۲ـ إنّمَا السَّبیلُ عَلَی الّذینَ یَسْتأْذِنونَکَ.[۲]

اینجا کاملاً آشکار است که اختصاص در آیه‌ی اوّل متوجّه مبتدا است، یعنی کلمه‌ی "بَلاغ" و کلمه‌ی "حِساب" نه متوجّه خبر، یعنی "عَلَیکَ" و "عَلَینا". و در آیه‌ی دوم اختصاص بر خبر است، یعنی "عَلَی الّذین" نه در مبتدا که "اَلسَّبیل" باشد.

ناگفته نماند، در مورد خبری که مؤخّر ذکر می‌شود، مانند جمله‌ی: "ما زَیدٌ اِلّا قائمٌ"، وقتی می‌گوییم از میان اوصافی که تصوّر می‌شود

۱ـ رعد /۴۰ ۲ـ توبه /۹۳

"زید" دارد قیام را مخصوص گردانیدیم، و غیر از قیام را از او نفی کردیم مقصود ما نفی اوصافی است که با قیام منافات دارد؛ مثلاً نشستن، خوابیدن، تکیه دادن و امثال اینها. ما نمی‌خواهیم حالاتی را که با قیام منافاتی ندارد از "زید" سلب کنیم. زیرا ما بر آن نیستیم که با جمله‌ی: "ما زیدٌ إلّا قائمٌ"، سیاهی و سفیدی چهره، یا بلندی و کوتاهی قامت، و یا عالم بودن و جاهل بودن "زید" را هم از او سلب نماییم. کما این‌که وقتی می‌گوییم: "ما قائمٌ إلّا زَیدٌ"، مرادمان این نیست که اعلام کنیم در دنیا قائمی غیر از "زید" وجود ندارد. بلکه منظور این است که مثلاً در مکانی که ما حاضریم، و در موضعی که ما هستیم فرد قائم دیگری نیست.

نکته‌ای دیگر مربوط به کلامی که با "ما و إلّا" وضع شده است: در باب موضوعی که ما راجع به "ما و إلّا" بیان کردیم که وقتی می‌گوییم: "ما ضَرَبَ إلّا عَمروٌ زیداً"، فاعل و مفعول هر دو را بعد از "إلّا" می‌آوریم، این شکل کلام زیاد رایج نیست. بلکه غالباً مفعول مقدّم بر "إلّا" ذکر می‌شود. مانند: "ما ضَرَبَ زیداً إلّا عَمروٌ". حتّی ادبا در جمله‌ی فوق، یعنی: "ما ضَرَبَ إلّا عَمروٌ زَیداً"، در پی این مطلب رفته‌اند که گفته‌اند: جمله مرکّب است از دو کلام، و "زید" منصوب است به فعل مضمر. گویی متکلّم با این بیان ابتدا مفعول را مبهم گذاشته و گفته است: "ما ضَرَبَ إلّا عَمروٌ"، آن‌گاه به او گفته‌اند: "مَن ضَرَبَ؟" گفته است: "ضَرَبَ زیداً"، در اینجا اگر دقّت کنید خواهید فهمید که معنی لطیفی موجب این طرز گفتار است و آن این است که: وقتی شما می‌گویید: "ما ضَرَبَ زَیداً إلّا عَمروٌ"، غرض شما این بوده که "عمرو"

را به زدن "زید" مخصوص کنید نه به زدن مطلق. و چون مراد کلام این می‌شود واجب است قبل از ذکر "عمرو" که فاعل است این فعل را به مفعول متعدّی نمایید. زیرا شنونده از جانب شما نمی‌فهمد که شما "عمرو" را به این فعل (در حالی که متعدّی است) اختصاص داده‌اید مگر وقتی که ابتدا فعل را ذکر نموده سپس متعدّی کرده باشید. یعنی، شنونده از جمله‌ی شما وقتی پی می‌برد که شما خواسته‌اید "عمرو" را به زدن "زید" مخصوص گردانید که فعل را به صورت متعدّی به "زید" برای او ذکر نمایید. امّا اگر فعل را به این صورت برای شنونده نیاورید، یعنی بگویید: "ما ضَرَبَ إلّا عَمروٌ"، معنایی که در ذهن شنونده می‌آید این است که شما خواسته‌اید ادّعا کنید این فعل از فرد دیگری غیر از "زید" واقع نشده است، و خواسته‌اید بگویید هیچ مضروبی در میان نیست جز این‌که ضاربش "عمرو" است. این اصل و قاعده‌ای است در مورد تقدیم و تأخیر که دانستن آن لازم است.

۳۰ رجوع به مباحث «إنّما»

اگر به من اشکال کنند، و بگویند: بحث و گفتار تو در صفحاتی که گذشت کلّاً بر این مبنا بود که: «إنَّما» متعلّق به خبری است که مخاطب نسبت به آن جاهل نیست. و خبر را هم که برای مخاطب می‌آوری به جهت آن نیست که آن را به مخاطب افاده و اعلام نمایی، ولی ما می‌بینیم که در بسیاری از موارد مقصود از خبر بعد از «إنَّما» این است که مطلبی را به شنونده اعلام کنیم که حقیقةً در آن به خطا رفته است، و به فهم آن خبر احتیاج داشته است، مانند همان موردی که در ابتدای بخش دوم از این بحث ذکر نمودیم، یعنی جمله‌ی: «إنَّما جاءَنی زَیدٌ لا عَمروٌ»، به علاوه ملاحظه می‌کنی که کلمه‌ی «إنَّما» در کتب برای کشف معانی غیر معلوم، و دلالت متعلّم بر اساس آنچه نمی‌داند دور می‌زند.

جواب این است که: آنچه در کلام‌هایی نظیر: «إنَّما جاءَ زَیدٌ لا عَمروٌ» می‌آید اگرچه برای مطلبی که شنونده آن را نمی‌داند نوعی اعلام است،

مع ذلک شنونده ناگزیر این ادّعا را دارد که در خصوص آن مطلب اطّلاع خودش از آنچه به او اِخبار شده است آشکارتر و بیش‌تر است. و من در ابتدای بحثی که راجع به "إنّما" باز کردم تقسیم بندی نمودم، و گفتم که "إنّما" یا برای خبری می‌آید که شنونده به آن جاهل نیست، و صحّت آن را ردّ نمی‌کند، و یا برای خبری می‌آید که به منزله‌ی این نوع است. امّا آنچه را که شما گفتید که: کلمه‌ی "إنّما" در کتب برای دلالت متعلّم بر آنچه نمی‌دانسته است می‌آید، در این مورد هم اگر در حالات مختلف "إنّما" تأمّل کنید خواهید فهمید که در بیش‌تر موارد "إنّما" برای مطلبی آمده است که علم به موجب آن مطلب حاصل شده است و برای معنایی است که دلالت بر آن می‌کند. شاهد مطلب این‌که صاحب "الکتاب" در باب "کانَ" گفته است: "وقتی می‌گوییم: "کانَ زَیدٌ" در حقیقت به کلمه‌ای ابتدا کرده‌ایم که نزد مخاطب معلوم است؛ به همان‌گونه که برای خود ما معلوم است. و مخاطب فقط منتظر خبر است. و هنگامی که در پی آن می‌گوییم: "حَلیماً" در حقیقت همان مطلبی را که ما می‌دانستیم به مخاطب اعلام کرده‌ایم. و موقعی که می‌گوییم: "کانَ حَلیماً" شنونده تنها منتظر آن است که صاحب این صفت را به او معرفی کنیم."[۱]

توضیح: معلوم است هیچ مبتدایی بدون خبر وجود ندارد، و هیچ خبری هم بدون مبتدا نمی‌شود. پس روشن است که وقتی شما می‌گویید: "کانَ زَیدٌ" در این حال مخاطب منتظر خبر است. و هنگامی که می‌گویید: "کانَ حَلیماً"، منتظر اسم است.

۱ـ پایان گفتار سیبویه ـ ش

با این ترتیب آنچه بعد از "إنّما" واقع شده است همان مطلبی است که برای شنونده قبل از آن‌که آن مطلب به او برسد معلوم بوده است.

از جمله مباحثی که در آن این مطلب کاملاً روشن است بحثی است که "سیبویه" در باب "ظَنَنْتُ" دارد. او گفته است: آنچه بعد از "قُلتُ" حکایت می‌شود همیشه به صورت کلام است نه قول.[1] و معلوم است که اگر ما واقعاً توجّه خود را به معنی کلام معطوف داریم می‌فهمیم که پس از "قُلتُ" غیر از جمله‌ای که مفید باشد چیزی را حکایت نمی‌کنیم. بنا بر این هیچ‌گاه نمی‌گوییم: "قالَ فُلانٌ زَیدٌ"، و آن‌گاه ساکت بمانیم. مگر آن‌که بخواهیم بگوییم: فلان کس این کلمه را به این صورت تلفّظ کرده است. مثلاً می‌خواهیم بگوییم او این اسم را مرفوع ذکر نموده است. همانند این مطلب جمله‌ای است که ادبا می‌گویند: کلمه تنها وقتی حذف می‌شود که در کلام دلیل و قرینه‌ای بر آن باشد، و نظایر این جملات. بنا بر این اگر می‌بینیم "إنّما" بر کلامی داخل شده است که ابتدای اعلامی است به مطلبی که شنونده به آن علم ندارد، باید بدانیم به جهت آن است که قرینه و دلیلِ بر آن همراهِ کلام می‌باشد، و آن شیء هم به گونه‌ای است که اطّلاع بر آن به‌زودی حاصل می‌شود. خلاصه آن‌که، دقایق و نکاتی که با "إنّما" در کلام پدید می‌آید بسیار است.

از مطالبی که لازم است دانسته شود این است که: اگر پس از "إنّما" فعلی باشد که وقوع آن تنها از فاعل مذکور در جمله صحیح است، نه از غیر او مثلاً تنبّه و تذکّری است که معلوم است که تنها از جانب

۱ـ یعنی نه کلمه‌ی مفرد یا لفظ مرکّب غیر مفید ـ ش.

خردمندان است چنان‌که در آیه‌ی: "إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الاَلبابِ"[۱]، در چنین کلامی عطف با "لا" حسنی ندارد؛ آن‌گونه که در جمله‌ای که فعل به فاعلِ مذکور اختصاص داده نمی‌شود بلکه از غیر آن صحیح است، و "لا"ی عطف می‌آورند و کلام دارای حسن است.

تفسیر مطلب: اگر بگویید: "إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الاَلبابِ لَا الجُهّالُ" این کلام حسنی ندارد آن‌طور که جمله‌ی: "إِنَّما یَجیءُ زَیدٌ لا عَمروٌ" دارای حسن است. به علاوه در کلامی که به صورت نفی می‌آید، گاهی نفی را مقدّم می‌آورند و گاهی مؤخّر. مثال تأخیر آن همان صورتی است که در جمله‌ی: "إِنَّما یَجیءُ زَیدٌ لا عَمروٌ"، ملاحظه می‌کنیم. و مانند آیه‌ی: "إِنَّما اَنتَ مُذَکِّرٌ لَستَ عَلَیهِم بِمُصَیْطِرٍ"[۲] و مانند گفتار "لبید": "إِنَّما یَجزِی الفَتیٰ لَیسَ الجَمَل".[۳]

و مثال تقدیم نفی، جمله‌ی: "ما جاءَنی زَیدٌ و إِنَّما جاءَنی عَمروٌ"، می‌باشد. و این نمونه‌ای است که به وسیله‌ی آن به موقف معنی "إِنَّما" پی می‌برید. زیرا شما یقیناً می‌دانید که اگر "إِنَّما" را در این کلام نمی‌آوردید، و می‌گفتید: "ما جاءَنی زَیدٌ و جاءَنی عَمروٌ" در آن صورت روی سخن شما به کسی می‌شد که گمان کرده است "زید" و "عمرو" هر دو آمده‌اند. در حالی که مقصود کلام با دخول "إِنَّما" این است که طرف

۱ـ زمر /۹ ۲ـ غاشیه / ۲۱ و ۲۲. ۳ـ مقصود از کلمه‌ی: "جَمَل"، شخص بلید و کُند ذهن است که نقطه‌ی مقابل "فَتیٰ"، یعنی جوانمرد است؛ چنان‌که جمله را این‌طور تفسیر کرده‌اند. و اگر چنین نبود جمله‌ی مذکور از نوع آیه‌ی: "إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الاَلباب، می‌شد. ح ـ. ترجمه‌ی جمله: تنها جوانمرد هشیار است که پاداش خیر می‌دهد نه سفیه کُند فهم. ح

کلام کسی است که در مورد خودِ آینده اشتباه نموده و تصوّر کرده است آینده "زید" بوده است نه "عمرو".

مطلب دیگر: بعضی در مورد انضمام "ما" به "إنَّ" گمان می‌کنند حرف "ما" اثرش تنها این است که عمل "إنَّ" را باطل می‌کند. و فایده‌ای بیش از این برای آن تصوّر نمی‌کنند. حتّی می‌بینید غالب نحویّون هم می‌گویند حرف "ما" کافّه است. و مطلب دیگری به این جمله اضافه نمی‌کنند. در حالی که موقف "ما" این تصوّر را باطل می‌سازد، زیرا شما خودتان ملاحظه می‌کنید که اگر می‌گفتید: "ما جاءَنی زَیدٌ و إنَّ عمراً جاءَنی" از این جمله فهمیده نمی‌شد که شما خواسته‌اید بگویید شخص آینده "عمرو" است نه "زید". بلکه دخول "إنَّ" مانند لفظی است اضافی که در کلام به آن احتیاجی نیست. و احساس می‌کنید که کلام به آن ترتیب از معنی واقعی کاملاً دور می‌افتد.

اگر استقراء کنید خواهید دید وقتی از کلامی که بعد از "إنَّما" است خودِ معنی آن اراده نمی‌شود بلکه مقصود کنایه و تعریض است به مطلبی که مقتضای آن معنی است، "إنَّما" دارای قوّت بیش‌تری است، و از جهت بستگی و پیوستگی به قلب و ذهن بهترین کلمه‌ای است که برای این منظور به کار می‌رود. نظیر همان آیه‌ی: "إنَّما یَتَذَکَّرُ اُولُوا الاَلباب" که می‌دانیم مسلّماً غرض آیه این نیست که ظاهر معنی کلام را به شنونده اعلام نماید، بلکه می‌خواهد کفّار را مذمّت کند که از فرط عناد و لجاجت به علّت هوی و هوسی که بر افکار و قلوبشان مستولی شده است در حکم کسانی هستند که عقل ندارند. و شما هم اگر انتظار

دارید که اینها تعقّل کنند و متنبّه شوند مانند کسانی خواهید بود که از بی‌خردان طمع چنین حالی را دارند.

نمونه‌های دیگر، آیه‌ی: "إِنَّمَا أَنتَ مُنْذِرُ مَن يَخْشَاهَا"[۱] و "إِنَّمَا تُنْذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالغَيبِ"[۲] است. مقصود آیه این است که بگوید هر کس چنین حالت ترس و هراس از خدا را ندارد درست مثل کسی است که نه گوشی برای شنیدن دارد و نه قلبی برای تعقّل. در نتیجه اِنذار و ترک اِنذار برای او یکسان است.

نمونه‌ی شعری در این باب:

أَنَا لَم أُرزَقْ مَحَبَّتَهَا
إِنَّمَا لِلْعَبدِ مَا رُزِقَا[۳]

من از محبّت محبوب بهره و نصیبی نیافته‌ام. (چه کنم) روزی هر بنده‌ای همان است که به او داده‌اند.

غرض شاعر آن است که از طریق کنایه و تعریض به ما بفهماند که او به این فکر افتاده است که خود را نصیحت کند، و می‌خواهد بگوید که من باید دیگر از وصال محبوبم قطع امید کنم، و از این‌که محبوب حاجتی را از من روا کند مأیوس باشم. از این نمونه است جمله‌ی: "وَ إِنَّمَا يَعذِرُ العُشَّاقَ مَن عَشِقَا".[۴] می‌گوید: اگر کسی عاشقی را از عشقش

۱ـ نازعات / ۴۵. ۲ـ فاطر / ۱۸.

۳ـ از عبّاس بن احنف، دیوان: ۲۱۷ /. م

۴ـ مصراع اوّل چنین است: "يَلومُ فِي الحُبِّ مَن لَم يَدرِ ضَمَّ الهَوىٰ". از عبّاس بن احنف، معجم الادباء، ۱۳: ۳۶: عذر عاشقان را تنها کسی می‌پذیرد که عاشق شده است.م

ملامت کند عاشق نباید شخص ملامت‌کننده را سرزنش کند، و بهتر آن است که او را در این کار انکار ننماید، زیرا او شدّت گرفتاری‌های راه عشق را نمی‌داند. اگر خود او به درد عشق مبتلا می‌شد می‌فهمید که درد عشق چه بلایی است، آن‌گاه عاشق را معذور می‌داشت.

موضوع بسیار شایسته‌ی دقّت این است که همین تعریضی را که من برای شما ذکر نمودم بدون "إنَّما" حاصل نمی‌شود. یعنی اگر بگویید: "یَتَذَکَّرُ أُولُوا الاَلبابِ" دیگر آن معنایی را که آیه بر آن دلالت می‌کرد دلالت نمی‌کند؛ هرچند کلام در اصل خود تغییر نکرده تنها یک کلمه‌ی "إنَّما" از آن حذف شده است، زیرا این کنایه و تعریض بدان مناسبت واقع شده است که مقام "إنَّما" در کلام معنی نفی بعد از اثبات بوده، تصریح به خودداری و تذکّر، از بی‌خرد را متضمّن شده است. و اگر "إنَّما" از کلام حذف شود، و گفته شود: "یَتَذَکَّرُ أُولُوا الاَلبابِ" مقصود کلام فقط توصیف خردمندان خواهد شد، یعنی: خردمندان متذکّر و متنبّه می‌شوند، و دیگر معنی نفی تذکّر و آگاهی از غیر خردمندان در کلام وجود نخواهد داشت. و محال است تعریض و کنایه در کلمه‌ای واقع شود که ذکری از آن در کلام نیاید، و دلیل و قرینه‌ای هم بر آن نباشد. و تعریض به این صورت که گفته شود: "یَتَذَکَّرُ أُولُوا الاَلبابِ"، به حذف "إنَّما" (اگر واقعیت یابد) نسبت به انسانی واقع می‌شود که بخواهند او را به بیداری و تنبّه مدح نمایند، و بخواهند بگویند: فلان کس آنچه را که باید عمل کند عمل کرده است، و به آنچه باید متوجّه شود به سبب عقل و حسن تشخیصی که داشته است متوجّه شده است.

دیگر از معانی "إنَّما" که لازم است در خاطر خود جای دهید همان است که ابتدا برای شما گفتم که: گاهی "إنَّما" داخل بر کلمه‌ای می‌شود بدین عنوان که به متکلّم القا کنند آن کلمه معلوم است، و ادّعا شود که صحّت موضوع به گونه‌ای است که هیچ‌کس آن را ردّ نمی‌نماید، مانند نمونه‌ی زیر:

إنَّما مُصعَبٌ شِهابٌ مِنَ اللّهِ... .[1]

و نمونه از قرآن آیه‌ای است در حکایت حال یهود:

وَ إذا قیلَ لَهُم لا تُفسِدوا فِي الأرضِ قالوا إنَّما نَحنُ مُصلِحونَ.[2]

وقتی به اینها گفته می‌شود که در زمین فساد نکنید می‌گویند: عجب، ما خودمان مصلحان جهانیم.

ملاحظه می‌شود که در آیه‌ی فوق "إنَّما" داخل شده است تا دلالت کند بر این‌که: یهود وقتی ادّعا کردند ما مصلح هستیم، در حقیقت این‌گونه اعلام نمودند که ما مطلب آشکار و معلومی را می‌گوییم. به همین جهت در تکذیب آنها و ردّ ادّعای آنها آیه‌ی بعد با تأکید آمده است. یعنی با حرف "ألا" که برای تنبیه است و با "إنّ" که برای تأکید است. و فرموده است: "ألا إنَّهُم هُمُ المُفسِدونَ وَ لکِنْ لا یَشعُرونَ": ای مؤمنان، آگاه باشید که این معاندان خودشان مفسدان جهانند امّا شعور و فهم ادراک آن را ندارند.

۱ـ این بیت در فصل ۲۷ـ ترجمه و مورد بحث قرار گرفته است. مصراع دوم آن این است: "تَجَلَّتْ عَن وجهِهِ الظَّلماءُ". بیت از "عبدالله بن قیس الرّقیات" است. دیوان: ۹۱ ـ م.

۲ـ بقره / ۱۱.

۳۱ تقلید و پیروی در نظم کلام ممکن نیست

باید دانست تصوّر این‌که بتوان در نظم و ترتیب کلام تقلید و پیروی کرد تصوّری است ناصحیح. بلکه باید گفت که تقلید کردن و مشابه آوردن کلام دیگری از مرز الفاظ و آهنگ حروف هرگز تجاوز نمی‌کند. البتّه مقلّد به معنی لغوی کسی است که چیزی را مشابه آن چیزی که طرف تقلید درست کرده است بیاورد. با این تعریف نقل و تقلید شخص مقلّد فعلی است به طور قطع متعلّق به او. و مقلّد به وسیله‌ی تقلید عامل عملی است همانند عمل طرف تقلید؛ همچون زرگری که ابتدا یک انگشتری می‌سازد، و در آن هنری ابداع می‌کند، و در صنعت خود مهارت خاصّی به کار می‌برد طوری که وقتی آن را مشاهده می‌کنیم می‌فهمیم صنعت او بی‌سابقه و کم‌نظیر است. آن‌گاه صنعتگر دیگری هم تصمیم می‌گیرد انگشتری دیگری به همین صورت و شکل بسازد، و نظیر همان هنر اوّلی را در آن به کار برد، و صنعت خود را به پای صنعت او

برساند. در این حال گویند: این شخص کار و صنعت فلانی را تقلید و پیروی کرده است. امّا نظم و ترتیب کلام به گونه‌ای دیگر است و به‌طوری که قبلاً بیان کردیم عملی است که مؤلّف کلام در معانی کلمات انجام می‌دهد نه در الفاظ. مؤلّف کلام با آن مهارتی که در نظم کلام خود به کار می‌برد در حکم همان فردی است که رنگ‌های مختلفی را تهیّه می‌نماید، و در آنها نظمی را پیگیری می‌کند، و در آن نظم انواع نقش و نگار را پدید می‌آورد.

حال که مطلب چنین است اگر ما تصوّر کنیم که با تقلید و مشابه گویی از حدود الفاظ تجاوز می‌کنیم، آن‌گاه به نظم و ترتیب کلام وارد می‌شویم امری است ناممکن، و نتیجه‌اش آن است که مثلاً انشاد کننده‌ی شعر "امرؤالقیس" در معانی و ترتیب معانی، و در استخراج نتایج و فواید شعرش درست مانند "امرؤالقیس" عمل کرده باشد، و هنگامی که بیت شاعر را انشاد می‌کند که:

فَقُلْتُ لَهُ لَمّا تَمَطّیٰ بِصُلْبِهِ[1]
وَ أَردَفَ أَعجازاً وَ ناءَ بِکَلْکَلِ

حال و احساسش همانند حال و احساس صنعتگری باشد که به شکل صنعتی که دیگری از طلا و نقره‌ی خود ساخته است نظر می‌کند، آن‌گاه می‌کوشد تا نظیرش را از طلا و نقره‌ی خودش بسازد.

۱ـ دیوان: ۱۸۱ ـ م.

ترجمه‌ی بیت: به شب گفتم در آن هنگام که همانند شتری کمر و پشت خود را به سختی می‌کشید و نیز کفل‌ها را به دنبال آن، و سر و سینه‌ی خود را بالا می‌برد که برخیزد.[1]

خلاصه آن‌که: توجیه فوق هر راوی شعری را که دست به کار روایت و نقل شعر زند مستحقّ این توصیف می‌کند که در حقّ او بگوییم استعاره آورده و تشبیه کرده است، و او را در تمام اموری که یک شاعر بدان جهت ناظم کلام شمرده می‌شود همانند آن شاعر بدانیم، و همانند شاعر به حساب آوریم، و در خصوص او هم بتوانیم بگوییم: این کلمه را فاعل قرار داده است، و آن یکی را مفعول. این را مبتدا نموده، و آن را خبر. و فلان کلمه را به صورت حال آورده است و کلمه‌ی دیگر را به شکل صفت، و خلاصه، لازم می‌آید که در باره‌ی راوی شعر هم بگوییم راوی راست گفته است، و یا بگوییم دروغ گفته است. کما این‌که در باره‌ی کسی که از او تقلید می‌شود می‌گویند دروغ گفته یا راست گفته است. برای محال بودن مطلب همین کافی است. تمام این بحث هم در یک جمله خلاصه می‌شود که: از این فرض لازم می‌آید بگوییم راوی شعر، شعر گفته است. چنان‌که در باره‌ی صنعتگری که هنر صنعتگر دیگر را تقلید کرده است گفته می‌شود، این صنعتگر هم یک انگشتری ساخته است.

۱ـ توضیح: شاعر شب را تشبیه به شتری کرده که در برخاستن از زمین کمر و ران خود را به سختی می‌کشد، و سر و سینه‌ی خود را به کندی بالا می‌برد. کنایه از این‌که شب به جهت طولانی بودنش نمی‌خواهد به صبح منتهی شود، و همچون حیوانی است که به زحمت برمی‌خیزد، و به‌دشواری حرکت می‌کند.م

با این بیان، مطلب را به طور یقین ادراک می‌نماییم که ما نمی‌توانیم کلامی را بدون هیچ فکر و اندیشه‌ای نظم دهیم. و اگر راوی و انشاد کننده‌ی شعر، نظم شاعری را به معنی حقیقی آن تقلید می‌نماید شایسته‌ی آن است که بگوییم روایت او فقط به وسیله‌ی فکر و دقّت در تمام جهاتی که شاعر در نظم شعر خود به کار برده است برایش حاصل می‌شود. و این هم ادّعائی است که هیچ جای عذری برای شکّ کننده‌ی آن باقی نمی‌گذارد.

۳۲ فساد تقلید و اشتباه در حقیقت و مجاز

من در طول این مباحث که عنوان کردم، و بیان داشتم، به‌خصوص راجع به این موضوع اخیر که در اذهان عدّه‌ای جای گرفته است، یعنی بحث لفظ، مطالبی را شرح کردم. چه بسا فکر کردم که تاکنون کاری انجام نداده‌ام. زیرا شما عدّه‌ی زیادی اهل ادب را می‌بینید که گویی بر آنها حکم ازلی رفته است که در موضوعی که ما می‌خواهیم راجع به آن بحث کنیم بر تقلیدِ صِرف باشند، و اساس تحقیق را بر توهّم و تخیّل بگذارند. می‌خواهند لفظی را به کار برند بی‌آن‌که معرفتی به معنای آن داشته باشند. در حقیقت این طرز فکری است که عادت و خوی آنها شده، و دردی است که در آنها استقرار یافته است، گویی میان آنها و معرفت این مطلب حجابی کشیده شده است. و هنگامی که گوشه‌ای از مطلب را به گوش آنها می‌رسانیم گویی آنها مطلب را از گوش خود بیرون می‌افکنند، حتّی گویی هرچه موضوع روشن‌تر می‌شود آنها از فهم و علم

به آن دورتر می‌گردند، و در توهّم خلاف آن بیش‌تر پافشاری می‌کنند. زیرا آن اعتقاد اولیّه‌ی آنها با قلوبشان به هم آمیخته در دل‌هایشان سخت جایگیر شده، و ریشه دوانیده است. همچون گیاه پلیدی که هرچه ریشه‌ی آن را قطع می‌کنند باز رشد می‌کند. یگانه عاملی که اینها را چنین ساخته آن است که دیده‌اند بعضی‌ها لفظ را از معنی جدا می‌کنند، و برای لفظ حسن جداگانه‌ای قائلند. و دیده‌اند که آنها شعر را تقسیم کرده گفته‌اند: از اقسام شعر قسمی است که لفظ و معنی آن لطیف است، و قسمی دیگر که تنها لفظش زیباست نه معنی آن، و قسم آخر شعری است که دارای معنی نظرگیر و عالی است ولی از جهت لفظ زیبایی و حُسنی ندارد. و دیده‌اند که آنها لفظ را با همان اوصافی تعریف می‌کنند که معنی را. اینها هم خیال کرده‌اند لفظ از حیث آن‌که لفظ است دارای حسن و مزیّت است، و گمان کرده‌اند اوصافی را که به لفظ نسبت داده‌اند واقعاً اوصاف لفظ است. توجّه نکرده‌اند به آن نکته‌ای که ما قبلاً شرح نمودیم که باید در این مسأله فکری و تدبیری داشت. باید میان معنایی که هدف کلام است با صورت و شکلی که کلام در آن صورت و شکل به کار می‌رود فرق گذاشت. ولی این کار را نکرده‌اند بلکه آن حسن و مزیّتی را هم که در معنی بوده است به لفظ نسبت داده‌اند، و لفظ را به اوصافی توصیف کرده‌اند که خود آن اوصاف اعلام می‌دارند که متعلّق به لفظ نیستند. مثلاً می‌گویند؛ لفظ زیور معنی است، و بر اندام معنی همچون لباس پر نقش و نگار است. تا آنجا که می‌گویند: معنی از لفظ کسب جلوه و ناز می‌کند، و این لفظ است که جذّاب و

ظریف و نافذ است. و یا می‌گویند؛ مزیّت لفظ با مزیّت معنی یکسان است، و هیچ اضافه و کم نیست و نظایر این تعریف‌ها که بدون شکّ هیچ‌یک از آنها توصیف لفظ نیست. زیرا لفظ، لفظ است و آهنگ و طنین صوت. ولی این مطلب در ذهن آنها همانند امر حرام و ممنوعی شده است که کوچک‌ترین نظر و فکر و ذوقی در آن ندارند، و نفع و ضرری را در آن تمیز نمی‌دهند.



از جمله اوصافی که متعلّق به معنی است (گرچه در ظاهر امر به لفظ داده می‌شود ولی به نظر عدّه‌ای کاملاً بعید می‌نماید که مطلب چنین باشد، و واقعاً صفت لفظ نمی‌باشد)، این است که مثلاً در خصوص لفظ می‌گوییم: فلان لفظ مجاز است.

توضیح آن‌که: عادت بر این جاری بوده است که در فرق میان حقیقت و مجاز گفته شود: حقیقت آن است که لفظ بر اصل معنی لغوی‌اش ثابت باشد، و مجاز آن است که از محلّ خودش خارج شود، و در غیر معنایی که برایش وضع شده است به‌کار رود. چنان‌که "أسَد" گفته شود و از آن مرد شجاع اراده گردد. یا بگویند "بَحر" و از آن شخص کریم را قصد کنند. این تعریف اگرچه قاعده‌ای است که در اذهان عدّه‌ای سخت جایگیر شده است، ولی مطلب برخلاف آن است. و اگر واقعاً تحقیق کنیم نخواهیم یافت که لفظ "أسَد" به طور قطع و یقین در غیر "ما وُضِعَ لَه" استعمال شده باشد. زیرا این لفظ مطلقاً برای معنی شجاع وضع نشده است، بلکه شخص را به جهت شجاعتش "أسَد" نامیده‌اند. پس مجازگویی ما این است که در مورد آن شخص ادّعا کرده‌ایم که او در

معنای شیر است، و گفته‌ایم که از جهت قوّت قلب و شدّت مبارزه، و این‌که ترس اصلاً سراغ او نیامده، و هیچ امر مخوفی نزدیک به او نشده است همانند شیر می‌باشد.

با این مقدّمه و توضیح، اگر شما خوب نتیجه گیری کنید می‌فهمید که این مجازگویی در معنی لفظ است نه در خود لفظ. و اگر شما عاقلی را یافتید که بگوید: "هُوَ أسَدٌ"، و در نفس خود تشبیه به شیر را اضمار نکند، و از جمله جز معنایی که از جمله: "هُوَ شُجاعٌ" قصد می‌کند معنای دیگری را بخواهد و بگوید که: لفظ به‌حقیقت از موضعش تغییر یافته و از معنایی که در لغت برایش وضع شده است خارج گردیده است ولی این مطلبی است که شکّی در بطلانش نیست.

تعجّب ما فقط این است که آنها از مجاز تنها همین مطلب را ذکر می‌کنند که می‌گویند: بلاغت مجاز از حقیقت بیش‌تر است. و ای کاش من می‌دانستم که اگر لفظ "أسَد" از معنایی که در لغت برایش وضع گردیده است نقل داده شده از آن معنی شجاع قصد شده است این‌چنین بی نشان و ساده است پس از کجا لازم می‌آید که بگوییم بلاغت "أسَد" از کلمه "شجاع" بیش‌تر است؟! در مورد استعاره هم حکم همین است. یعنی اگرچه استعاره در ظاهر امر از صفت لفظ است، و عادت ما هم این بوده که می‌گفتیم: این لفظی است مستعار و اسمی برای آن استعاره شده است امّا نتیجه‌ی امر این است که قصد و هدف استعاره به جانب معنی متوجّه است.

موضوعی که شما را در این مسأله راهنمایی می‌کند این است که می‌گوییم: "جَعَلَهُ أسَداً" و "جَعَلَهُ بَدراً" و "جَعَلَهُ بَحراً". اگر قصد و هدف کلام به وسیله‌ی این جملات متوجّه معنی نبود این جمله‌ها معنایی نداشت. زیرا فعل "جَعَل" را جایی می‌آوریم که بخواهیم صفتی را برای شیء اثبات کنیم. چنان‌که می‌گوییم: "جَعَلْتُهُ أمیراً" و "جَعَلْتُهُ واحدَ دَهرِه"، و مقصود این است که برای او این مقام‌ها را اثبات و محقّق نماییم. و قاعده در باب "جعل" این است که وقتی متعدّی به دو مفعول شود معنی آن مانند فعل "صَیَّرَ" خواهد بود. یعنی همان‌گونه که تنها وقتی می‌گوییم: "صَیَّرتُه اَمیراً"، که مقصود اثبات صفت امارت برای او باشد، و در غیر این معنی نمی‌گوییم همین‌طور هم صحیح نیست بگوییم: "جَعَلْتُهُ أسَداً"، مگر آن‌که مقصود ما این باشد که آن فرد را در معنی شیر قرار دهیم. همچنین گفته نمی‌شود: "جَعَلْتُهُ زَیداً"، به معنی این‌که او را "زید" نام نهادم. و گفته نمی‌شود: "إجْعَلْ إبنَکَ زَیداً"، به معنای این‌که: او را "زید" نام بگذار. اشتباه و غلط تنها در ذهن کسی داخل می‌شود که از مطلب نتیجه گیری درست نمی‌کند.



و امّا آیه‌ی شریفه که می‌فرماید: "و جَعَلُوا المَلائکَةَ الّذینَ هُم عِبادُ الرّحمٰنِ إناثاً"[1]، این کلام بنا بر حقیقتی که آن را وصف کردم آمده است.

توضیح مطلب: آیه‌ی فوق می‌خواهد این مطلب را بفهماند که کافران برای ملائکه صفت زنان را ادّعا کردند، و معتقد به وجود آن در ملائکه شدند، و از روی همین اعتقاد آن اسم یعنی کلمه‌ی "بَنات" از طرف آنها

۱ـ زخرف / ۱۹.

به ملائکه اطلاق شد. مقصود آیه این نیست که کافران لفظ "إناث" یا کلمه‌ی "بَنات" را به عنوان نام برای ملائکه وضع کردند بی‌آن‌که به معنایی اعتقاد داشته و اثبات صفتی را برای ملائکه خواسته باشند. چنین چیزی محال است. و هیچ عاقلی این سخن را نمی‌گوید. آیا به این آیه توجّه نکرده‌اید که می‌فرماید:

أَشَهِدوا خَلْقَهُم؟ سَتُكْتَبُ شَهادَتُهُم. و يُسألُونَ[1]. اگر مقصود کافران بیش از این نبود که آن اسم را بر ملائکه جاری کنند، و اثبات صفت و معنایی را به وسیله‌ی اطلاق اسم معتقد نبودند پس چه معنایی در کار بود که گفته شده است: "أَشَهِدوا خَلْقَهُم؟" اگر واقعاً کافران نمی‌خواستند اثبات صفتی کنند، و اضافه بر نامگذاری و وضع اسم غرض دیگری نداشتند دیگر مستحقّ آن اعتراض شدید و آن انکار نبودند، و مورد مذمّت واقع می‌شدند، و سخن آنها هم کفر نبود. مطلب در این باب ظاهرتر و روشن‌تر از آن است که بر کسی پوشیده بماند.

آیا عجیب‌تر از این مطلب هست که گروهی عقلا فرموده‌ی خدای تعالی را تلاوت کنند که: "قُل: لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإنسُ وَ الجِنُّ عَلىٰ أنْ يَأتوا بِمِثلِ هذَا القُرآنِ لا يَأتونَ بِمِثلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعضُهُم لِبَعضٍ ظَهيراً"،[2] و به آن ایمان آورند، و به این جمله هم خاضع باشند که قرآن معجز است، با وجود این از برهان اعجاز و دلیل آن روی بگردانند، و در طریقی غیر از این گام بردارند؟ اینها اگر ادراک می‌کردند متوجّه می‌شدند که چه گناه بزرگی را مرتکب شده‌اند.

۱ـ زخرف / ۱۸.   ۲ـ اسراء (= اَسریٰ) / ۸۸.

۳۳ نظم کلام همان منظور نمودن و تعقیب کردن مقاصد نحوی است

در بحث‌هایی که تکرار کردم و بیان نمودم گفتم که: نظم کلام معنایی ندارد جز منظور نمودن مقاصد نحوی میان کلمات. هرچند که چهره‌ی بحث من به آخرین درجه‌ی وضوح و روشنی رسیده است؛ ولی باز وجدان من مرا وادار می‌کند که به هر نوع شبهه‌ای پرداخته آن را جواب گویم؛ هر شبهه‌ای که ممکن است پدید آید، برای کسی که هنگام مواجهه با شکّ، ذهن خویش را زود تسلیم می‌کند.

در میان اهل ادب کسانی را می‌بینیم که می‌گویند: "در مقایسه و آوردن تشبیه و مَثَل، چنین جاری است که کلمات در انضمام به یکدیگر به تارهای ابریشَم تشبیه می‌شود." اینها تصوّر می‌کنند که صنعتگری که پارچه‌ی دبیایی را می‌بافد، و در آن نقش و نگاری را به وجود می‌آورد هیچ هنر و صنعتی در آن ابریشم‌ها به کار نمی‌برد، و کارش تنها این است که تارها و رشته‌ها را به هم می‌پیوندد، و برای رنگ‌های مختلف

جاهایی را انتخاب می‌کند که می‌داند اگر آن رنگ‌ها را در آن جاها قرار دهد همان نقش و صورت منظورش در بافت او پدید می‌آید. در ذهن آنها چنین وارد شده است که وضع و موقف کلمات در انضمامشان به یکدیگر و در انتخاب مواضع آنها با وضع تارهای ابریشم یکسان است. می‌بینید که سخن اینان در این باب همچون کسی است که نمی‌داند پیوستگی کلمات به یکدیگر و حالات مختلف آنها تنها وقتی حاصل و محقّق می‌شود که در آنها مقاصد نحوی منظور شده باشد. اگر شما تنها به الفاظ توجّه نمایید، و بعضی را در پی بعض دیگر قرار دهید بی‌آن‌که در آنها مقاصد نحوی را تعقیب و منظور نمایید کاری انجام نداده‌اید تا به جهت آن ادّعا کنید که مؤلّف و ناظم کلامی هستید، و با آن عمل همچون کسی می‌باشید که یک کار بافتنی انجام داده یا صنعتی پدید آورده است. و متصوّر نیست که بگویید مواضع و مقام‌هایی برای آن کلمات اختیار کرده‌اید.

بطلان این اعتقاد و نظایر آن گرچه معلوم و ظاهر است ولی ما در اینجا استدلالی داریم لطیف که منافع فراوانی از آن عایدمان می‌گردد. و آن این است که: تصوّر می‌شود ممکن است شخصی نظم کلامی را بعینه قصد کند و آن را از صورتی که ناظم آن کلام اراده کرده تغییر دهد بی‌آن‌که لفظی را از جای خود بردارد، یا آن را به لفظ دیگری تبدیل کند. چنان‌که در بیت "ابوتمّام":

لُعابُ الأَفاعِی القاتِلاتِ لُعابُه
وَ أرىُ الجَنَی اشْتارَتْهُ أیدٍ عَواسِلُ[1]

۱ـ کلمه "أریُ" معطوف است به "لُعابُ الأَفاعی". یعنی جوهر قلم او در ⇐

جوهر قلم او همچون لعاب دهان مارهای کشنده است. و در عین حال همچون عسل تازه است که دست‌های گردآورندگان عسل، آن را از کندو برمی‌گیرند.

اگر شما کلمه‌ی "لُعابُ الأَفاعی" را مبتدا فرض کنید و "لُعابُهُ" را خبر آن بگیرید، چنان‌که ظاهر لفظ چنین ایهام می‌کند، باید بگوییم که نسبت به کلام "ابوتمّام" ظلم کرده‌اید، و آن صورت و شکل معنایی را که شاعر نظر داشته است باطل ساخته‌اید. زیرا مقصود شاعر این است که مرکّب قلم ممدوح را به عسل تشبیه کند، بدین معنی که: وقتی ممدوح در باره‌ی عطایا و صلات چیزی می‌نویسد همان دم که می‌نویسد نوشته‌اش لذّت احسان‌های او را به طرف مقابل می‌رساند، و گویی جوهر قلم او هم در آن هنگام طعم شیرین عطایا و صلات او را می‌چشد، و لذّت و خوشی را بر آن مردم ارزانی می‌دارد.

این مقصود شاعر مسلّماً وقتی حاصل است که کلمه‌ی "لُعابُه" مبتدای جمله باشد، و "لُعابُ الأَفاعی" خبر آن. امّا اگر فرض کنید که کلمه‌ی "لُعابُ الأَفاعی" مبتدا و "لُعابُهُ" خبر باشد این مقصود از میان می‌رود، و کلام را از معنای واقعی خارج می‌کند. یعنی چنین می‌شود که شاعر خواسته است "لُعابُ الأَفاعی" را به جوهر قلم و عسل را هم به همان جوهر قلم تشبیه کند.

⇐ امر ناگوار چون زهر نیش ماری کشنده است، و در امر سودمند و گوارا چون عسل تازه می‌باشد. "اَلأَری": چیزی است که به ته دیگ می‌چسبد، ونیز به معنی عسل که زنبوران عسل در جوف خود جمع می‌کنند و سپس آن را بیرون می‌ریزند. ح

بنا بر این اگر قرار بر این شد که وضع و موقف کلمات در پیوستگی آنها به یکدیگر مانند وضع و موقف تارهای ابریشم باشد، باید صورت حاصل از نظم یک کلام فقط وقتی تغییر کند که کلمات از مقام و محلّ خودشان تغییر یابند، چنان‌که صورت حاصل از ضمّ تارهای ابریشم به یکدیگر وقتی تغییر می‌یابد که تارها از محلّ خود جابه‌جا شوند.

مطلب دیگری که لازم است دانسته شود این است که: هر کلامی که واضع آن در آن دو اسم معرفه را بیاورد که بخواهد آنها را مبتدا و خبر قرار دهد، آن‌گاه کلمه‌ای را که خبر است مقدّم ذکر کند بدون شک معنی کلام برای شما مبهم و مشکل می‌شود. زیرا شما از کجا بفهمید که آن کلمه مقدّم خبر است تا به مقصود کلام منتقل شوید، و آن‌طور که شایسته است در کلام تدبّر کنید. بیت زیر را "شیخ ابوعلی" در تذکره[1] چنین انشاد کرده است:

نَمْ وَ اِنْ لَمْ أَنَمْ کَرایَ کَراکا[2]

تو بخواب اگرچه من نخوابم که خواب تو خواب من است. سپس گوید: شایسته آن است که در این بیت "کَرایَ" خبر مقدّم و جمله در اصل "کَراکَ کَرایَ" باشد، مانند: "قُم وَ إن جَلَستَ فقیامُک قیامی". و این نوع جمله‌ها استعمال عرف است.

۱ـ مقصود ابوعلی فارسی است. و تذکره نام کتابی است معروف از او در علوم قرآن.

۲ـ مصراع دوم آن چنین است: "شاهِدی مِنک اَنَّ ذاک کَذاک" ـ دیوان ابو تمّام: ۲۴۸:۴ ـ م

۳۴ اعجاز مربوط به نظم کلام است نه به کلمات مفرد آن

ما بر آن شده‌ایم که مطلبی را مجدّداً مطرح کنیم تا با بیان آن، برای عدّه‌ای بصیرت بیش‌تری حاصل شود؛ عدّه‌ای که در کار تحقیق و مطالعه، در تاریکی و ابهام به سر می‌برند.

به این عدّه چنین گفته می‌شود: شما مسلّماً این آیات خدای تعالی را تلاوت می‌کنید که فرموده است: "قُل لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإنسُ والجِنُّ عَلی أَن یَأتُوا بِمِثلِ هٰذَا القُرآنِ لا یَأتونَ بِمِثلِهِ"[۱]، "قُل فَأتوا بِعَشرِ سُوَرٍ مِثلِهِ"[۲]، "فَأتوا بِسُورَةٍ مِن مِثلِهِ".[۳] اینک بگویید: آیا ممکن است خدای متعال پیامبرش را به تحدّی با عرب امر نماید، و مخالفان را در آوردن مثل قرآن به مقابله و معارضه دعوت کند ولی آنها ندانند وصفی را که اگر مخالفان کلام خود را مطابق آن آورند مثل قرآن را آورده باشند؟ و

۱ـ إسراء / ۸۸.
۲ـ هود / ۱۲.
۳ـ بقره / ۲۳.

نفهمند که آن وصف چیست؟ نه. به هیچ وجه قابل تصوّر نیست چنین سخنی را بر زبان جاری کنند، چه اگر بگویند چنین چیزی ممکن است معنی تحدّی را از اصلش باطل کرده‌اند، زیرا تحدّی به‌طوری که معنی آن بر اهل ادب پوشیده نیست این است که از طرف مقابل بخواهیم کلامی را با اوصاف و خصوصیّاتی بیاورد. این مطالبه بی‌آن‌که اوصاف و خصوصیّات برای طرف معارض معلوم و مشخّص باشد صحیح نیست، و ادّعای اعجاز را هم باطل می‌سازد. زیرا وقتی قابل تصوّر است که گفته شود طرف از انجام فلان کار عاجز شده است که عمل مورد اعجاز معلوم و روشن و معیّن گردد. بنا بر این به ذهن هیچ عاقلی خطور نمی‌کند که به طرف معارض خود بگوید تو از انجام کاری نظیر کار من عاجزی، در حالی که نسبت به وصفی که خودش در خصوص کار خود اطّلاع و علم دارد به طرف معارض و خصم خود ارائه و اشاره‌ای نکند.

به علاوه، وصفی که در مورد اعجاز قرآن بدان اشاره شد باید وصفی باشد که در مورد قرآن تازه و بی‌سابقه باشد، و امری باشد که از غیر قرآن یافته نشود، و قبل از نزول قرآن شناخته نشده باشد. وقتی مطلب چنین شد آن‌گاه لازم است دانسته شود که این وصف صحیح نیست که در کلمات مفرد باشد، زیرا چنین فرضی به محال می‌کشد. یعنی نتیجه‌اش آن می‌شود که الفاظ مفردی که همان وضع لغوی می‌باشند، و در شکل و ساختمان و صدای حروف به وجود آمده‌اند اوصافی باشند که قبل از نزول قرآن در آن الفاظ وجود نداشته‌اند. و این الفاظ به صفاتی اختصاص یافته باشند که وقتی در قرآن در پی هم می‌آیند کسانی که آن الفاظ را می‌شنوند آن صفات و هیأت را خارج از قرآن نیابند.

و نیز صحیح نیست وصف مورد بحث در معانی کلمات مفردی باشد که این کلمات به جهت وضع لغوی متعلّق به آن معانی است، و الّا نتیجه آن خواهد شد که در معنی "حَمد" و "رَبّ" و معنی "عالَمین" و "المالِک" و "یَوم" و "دین" و امثال اینها تجدّد و تکرّر باشد.[1]

همچنین وصف مذکور باید وصفی باشد که قبل از نزول قرآن وجود نداشته باشد. در غیر این صورت موضوعی که در این باب بعیدتر و نازیباتر از محال است همین موضوع خواهد بود.

و نیز صحیح نیست که وصف مذکور از جهت ترکیب حرکات و سکنات باشد، و به این صورت که مخالفان به آوردن کلماتی که از حیث توالی و ترتیبشان بر وزن کلمات قرآن باشد مورد تحدّی و معارضه قرار گرفته باشند، زیرا این فرض موضوع را در مرحله‌ای وارد می‌سازد که "مسیلمه" از روی حماقت در آن وارد شد و گفت: "اِنّا أعطَیناکَ الجماهر، فَصَلِّ لِرَبِّکَ و جاهِر. والطّاحِناتِ طَحْناً."



و صحیح هم نیست که گفته شود اعجاز قرآن به این است که در حروفش آنچه بر زبان سنگین است پیش نیاید.

وقتی باطل شد که وصفی از قرآن که مخالفان را عاجز کرده بود در هر یک از اموری که برشمردیم باشد، مطلبی باقی نمی‌ماند جز همان استعاره. و در امر اعجاز هم ممکن نیست که استعاره را اصل قرار داد و آن را مقصود و هدف کلام ساخت. زیرا نتیجه این می‌شود که بگوییم اعجاز در آیات معدودی است، و در مواضع مخصوصی از سوره‌های

۱ـ یعنی: این کلمات و نظایر آنها دارای معناهای جدیدی باشند. م

بزرگ وجود دارد. و چون این موضوع هم ممکن نیست؛ تنها یک مطلب باقی خواهد ماند: و آن این است که بگوییم: اعجاز در نظم کلام و تألیف آیات است.

و اگر گفته شود: این‌که تو می‌گویی: اعجاز غیر از نظم چیزی نیست لازمه‌اش آن است که آنچه در قرآن استعاره و مجاز است، و از اموری است که قرآن به واسطه‌ی آنها معجز است همه را خارج کنیم. و این صحیح نمی‌باشد و در مورد قرآن روا نیست.

جواب: مطلب آن‌طور که شما گمان کرده‌اید نیست، بلکه قواعدی را که ما به دست داده‌ایم اقتضایش آن است که استعاره و نظایر آن را هم در اموری که قرآن به واسطه‌ی آنها معجز است داخل می‌کند. زیرا این معانی که عبارتند از استعاره و کنایه و تمثیل، و سایر انواع مجاز تماماً از مقتضیات نظم کلام است، و نظم کلام از آنها پدید می‌آید و با آنها موجود می‌گردد. و تصوّر نمی‌شود که یکی از این معانی داخل در کلمات شود و مفرداتی باشند که در میان آنها حکمی نحوی منظور نگردد، و قابل تصوّر نیست که در کلام اسمی یا فعلی باشد که در آن استعاره داخل شده است امّا بدون آن‌که با اسم یا فعل دیگری تألیف یافته باشد.

ملاحظه کنید، اگر در آیه‌ی شریفه‌ی: "وَ اشتَعَلَ الرَّأسُ شَیباً"، [۱] فرض شود که کلمه‌ی "رأس" فاعل "اشتعل" نباشد، و کلمه‌ی "شَیب" به عنوان تمیز فعل مذکور منصوب نگردد تصوّر نمی‌شود که بگوییم کلمه‌ی "اِشتَعَلَ" مستعار است.

۱ـ مریم / ۴.

در نظایر این استعاره هم حکم همین‌گونه است، و لازم است بدانیم علّت آن‌که توجّه عدّه‌ای در این مباحث در مسیر واقعی خود قرار نگرفته است آن است که گفتند ما در کلام مزیّت را جست‌وجو می‌کنیم. ولی گمان کردند که محلّ این مزیّت لفظ است. گمان آنها بر این اساس بود که نظم کلام همان نظم الفاظ است. و نظم الفاظ است که مزیّت به آن مرتبط می‌شود نه معانی. حقیقت برگشت آن به معنی لفظ است. اگر گفته شود که فصاحت در لفظ است نه در معنی، حقّ آن است که وقتی در خصوص یک لفظ می‌گوییم: این لفظ فصیح است، این فصاحت در هر حال و در هر وضع و مقام برای آن ثابت باشد. امّا معلوم است که مطلب خلاف این است. زیرا ما می‌بینیم که لفظی یک جا در نهایت فصاحت است، و همان لفظ عیناً در موضع دیگر هیچ نوع فصاحتی ندارد. این بدان جهت است که مزیّتی را که ما در بحث خودمان به واسطه‌ی آن لفظ را توصیف به فصاحت می‌کنیم مزیّتی است که ابتدا در لفظ وجود ندارد و بعداً پدید می‌آید. یعنی بعد از آن‌که کلماتی دارای نظمی می‌شوند آن مزیّت هم ظاهر می‌گردد. و این امری است که اگر شما آن را در کلمات جست‌وجو کنید (کلماتی که به صورت مفرد آورده‌اید و در آنها نظمی منظور نکرده تألیفی برای آنها پدید نیاورده‌اید)، در پی امر محالی رفته‌اید. و چون مطلب چنین است لازم است به طور قطع و یقین بدانید که این مزیّت در معنی است نه در لفظ.

ما بیان دیگری باز در این باب داریم: و آن این‌که با بررسی و تحقیقی که: هیچ شبهه‌ای در آن راه ندارد فهمیده‌ایم که فصاحت مورد

بحث ما عبارت است از مزیّتی که مربوط به متکلّم است نه واضع لغت. و چون مطلب این است بنا بر این ما باید به متکلّم توجّه کنیم که آیا می‌تواند از خودش در لفظ چیزی بیفزاید که لفظ در معنی لغوی آن را ندارد و متکلّم از هنر خود به آن مزیّتی می‌دهد؟ مزیّتی که از آن تعبیر به فصاحت می‌شود. و چون دقّت کنید خواهید دید که متکلّم به هیچ وجه نمی‌تواند با لفظ چیزی بسازد و نمی‌تواند در لفظ وصفی را پدید آورد. چنین چیزی اصلاً ممکن نیست، و اگر چنین کاری را انجام دهد علیه خود سخن فاسدی را بر زبان رانده متکلّم بودن خویش را باطل نموده است. زیرا او وقتی متکلّم است که وضع لغوی را بر همان مبنایی که لغات وضع شده‌اند به کار برد. و همه‌ی ما متّفق بودیم که فصاحت در بحثی که باز کرده‌ایم عبارت است از مزیّتی که مربوط به متکلّم است به طور قطع، بنا بر این لازم است به ضرورت و قطع بدانیم که مخالفان ما گرچه در ظاهر استعمال فصاحت را برای لفظ قرار داده‌اند ولی آنها هم فصاحت را وصف لفظ در ذات خود، و از حیث این‌که لفظ صدای صوت و نطق زبان است ندانسته‌اند، بلکه گفته‌اند فصاحت مزیّتی است که متکلّم آن را افاده کرده است. و چون افاده‌ی متکلّم چیزی در لفظ اضافه نمی‌کند آنچه باقی می‌ماند این است که بگوییم: فصاحت عبارت است از مزیّتی که در معنی است.

خلاصه آن‌که، ما فصاحت را برای یک لفظ جدا شده و مقطوع از کلامی که این لفظ مرتبط با لفظ دیگر است، و معنی آن معلّق به معنایی است که پشت سر آن قرار می‌گیرد نمی‌دانیم. بنا بر این وقتی در خصوص

لفظ "اِشْتَعَلَ" در آیه‌ی شریفه‌ی: "وَ اشتَعَلَ الرَّأسُ شَیباً"، می‌گوییم این لفظ در اعلا درجه‌ی فصاحت است، این فصاحت را به‌تنهایی برای لفظ "اشتعل" ثابت نشمرده‌ایم بلکه به صورتی ثابت شمرده‌ایم که کلمه‌ی "الرَّأس" هم که معرّف به "الف و لام" است متّصل به آن باشد، و کلمه‌ی "شَیب" به حالت نکره منصوب هم مقرون به آن گردد.

۳۵ فکر، به معانی کلمات، مجرّد از مقاصد نحوی تعلّق و ارتباط نمی‌یابد

از جمله مطالبی که باید خوب فهمید و به خاطر سپرد این است که تصوّر نشود فکر، به معانی کلمات به صورتی که کلمات، جدا جدا و مجرّد از مقاصد نحوی فرض شوند اتّصال و ارتباط می‌یابد. در هیچ تصوّری و در هیچ عقلی درست نمی‌آید که شخص در معنی فعلی تفکّر کند بی‌آن‌که اِعمال آن فعل را در اسمی منظور نظر داشته باشد، یا در معنی اسمی بیندیشد بی‌آن‌که اِعمال فعلی را در آن اسم قصد نماید. یعنی آن اسم را فاعل آن فعل یا مفعول آن اعلام کند، یا حکم دیگری را از آن فعل اراده نماید: مثلاً آن اسم را مبتدا یا خبر یا صفت و یا حال برای اسم دیگر قرار دهد، و نظایر اینها... اگر بخواهید این موضوع را آشکارا بررسی کنید به هر کلامی که مایلید توجّه نمایید، آن‌گاه اجزای آن را از مواضعشان تغییر دهید؛ به‌طوری که با آن وضع ممتنع شود که مقصودی از مقاصد نحوی داخل در آن کلام گردد، مثلاً به جای: "قِفا نَبکِ مِن

ذِکریٰ حَبیبٍ و مَنزِلِ» بگویید: «نَبکِ قِفا حَبیبٍ ذِکریٰ مَنزِلِ». سپس با دقّت ملاحظه کنید آیا فکر شما به معنی کلمه‌ای از این کلمات اتّصال و ارتباط می‌یابد؟ مسلّماً، نه.

من نمی‌خواهم بگویم فکر به معانی کلمات مفرد اصلاً ارتباط نمی‌یابد، بلکه می‌گویم، فکر به معانی کلمات در صورتی که مجرّد از مقاصد نحوی، تنها به شکل کلمه ملفوظ باشد؛ طوری که هیچ نظر و هدف و فرضی نسبت به مقاصد نحوی همراه آن نباشد تعلّق و ارتباط نخواهد یافت؛ چنان‌که به شما نشان دادم.

البتّه وقتی شما در مورد دو فعل یا دو اسم فکر می‌کنید، و می‌خواهید با یکی از آن‌دو از موضوعی خبر دهید، فکر می‌کنید که برای اِخبار از آن موضوع کدام یک از این دو اسم یا دو فعل اَولیٰ و اَقرب به مقصود است، و کدام یک به غرض و هدف شما شبیه‌تر و نزدیک‌تر است. مثلاً کدام یک از آن دو اسم یا دو فعل مدحش یا ذمّش بیش‌تر است. یا در خصوص دو چیز فکر می‌کنید، و می‌خواهید شیءِ ثالثی را به یکی از آن‌دو تشبیه نمایید فکر می‌کنید که کدام یک از آن‌دو به این شیء شبیه‌تر است. در این حالات شما در معانی خود کلمات فکر نموده‌اید، امّا فکر شما وقتی وجود یافت که در آن کلمات یکی از مقاصد نحوی را منظور نمودید. یعنی خواستید در اسمی که فکر کرده‌اید که آن را خبر از کلمه‌ای قرار دهید مدحی یا ذمّی یا تشبیهی یا مقاصد دیگری را منظور نمایید. شما سراغ اسم یا فعلی نمی‌روید که در آن به صورت کلمه‌ی منفرد؛ بی‌آن‌که مقصودتان این باشد که آن را خبر یا غیر خبر اعلام کنید فکر نمایید. این نکته را باید کاملاً فهمید.

ای کاش من می‌فهمیدم چگونه تصوّر می‌شود که شما معنای کلمه‌ای را قصد کنید، و این قصد شما هم وقوع یابد بی‌آن‌که بخواهید آن را به معنی کلمه‌ی دیگر مرتبط سازید؟ اصولاً منظور قرار دادن معانی کلمات معنیش این است که به وسیله‌ی کلمات مطلبی را به شنونده اِخبار نمایید که آن را نمی‌داند. و این معلوم است که مقصود شما متکلّم این نیست که معنی کلمات مفردی را که شما به وسیله‌ی آنها با شنونده صحبت می‌کنید به او اِعلام دارید. به عبارت دیگر: "خَرَجَ زَیدٌ" را نمی‌گویید تا به شنونده معنای "خرج" یا "زید" را که در لغت آمده است اِعلام کنید. اصولاً محال است شما با شنونده به وسیله‌ی الفاظی صحبت کنید که او معانی الفاظ را آن‌طور که شما می‌دانید نداند. به همین جهت فعل به‌تنهایی بدون اسم، و اسم به‌تنهایی بدون اسم دیگر یا فعل دیگری کلام نبوده و نیست. و اگر بگویید "خَرَجَ"، در حالی که اسمی در پی آن نیاورید یا ضمیر اسم را در آن تقدیر نگیرید، و یا بگویید "زَیدٌ" و فعل یا اسم دیگری را پس از آن ذکر ننمایید، این لفظ‌ها با اصواتی که از دهان خارج می‌سازید یکسان است.

و ای کاش می‌دانستم که آیا الفاظ جز به لحاظ معانی وجود دارند؟ و الفاظ جز این‌که خادم معانی باشند، و بنا به حکم معانی به‌کار روند کار دیگری دارند؟ آیا این الفاظ تنها نشانه‌هایی برای حقایق و موضوعاتی که برای دلالت بر معانی وضع شده‌اند نیستند؟ پس چگونه تصوّر شود که سابق بر معانی باشند، و در تصوّرِ ذهن مقدّم بر معانی گردند؟ اگر چنین امری روا باشد باید قبل از آن‌که خود اشیاء شناخته شوند، و قبل از آن‌که به وجود آیند اسامی آنها وضع شده باشد.

۳۶ فصاحت کنایه، عقلی و معنوی است نه لفظی

کلام فصیح دو قسم است: قسم اوّل کلامی است که مزیّت و حسن در آن به لفظ نسبت داده می‌شود، و قسم دیگر که مزیّت و حسن آن به نظم ارتباط دارد.

قسم اوّل شامل کنایه و استعاره است و نیز تمثیلی که در حدّ استعاره قرار می‌گیرد، و اجمالاً هر کلامی که دارای مجاز و اتّساع باشد لفظ در آن از معنی ظاهر عدول کرده است. هر نوع از این کلام‌ها اگر بر اساس صحیح به کار رود موجب فضل و مزیّت است. یعنی وقتی می‌گوییم: "هُوَ کَثیرُ رَمادِ القِدر"، این کلام تأثیر و جذّابیّتی را داراست که اگر گفته شود: "هُوَ کَثیرُ القِریٰ و الضّیافَةِ"، این خصوصیّت را دارا نخواهد بود.

و جمله‌ی: "رَأیتُ أسَداً"، هم مزیّتی دارد که جمله‌ی: "رَأیتُ رجُلاً یُشْبِهُ الأسَدَ و یُساویهِ فِی الشَّجاعَةِ"، آن مزیّت را دارا نیست.

اکنون لازم است به یک یک جملات مذکور دقّت کنید، و حقیقت و نتیجه هر یک را بشناسید:

ابتدا در مورد کنایه: اگر در باره‌ی کنایه تأمّل کنید می‌بینید حقیقت آن این است که: اوّلاً کنایه نوعی اثبات است برای معنایی که آن را شما از راه مفهوم کلام پی می‌برید نه از راه لفظ.

ملاحظه کنید، وقتی شما در جمله‌ی: "هُوَ کَثیرُ رَمادِ القِدر"، دقّت می‌نمایید می‌فهمید که منظور گوینده این است که فلان شخص بسیار مهماندار و مهماندوست است. این مطلب را شما از لفظ کلام پی نبرده‌اید بلکه به نفس خود مراجعه نموده گفته‌اید: این کلامی است که گوینده‌اش آن را در زمینه‌ی مدح به کار برده است، و مدح کسی به زیاد بودن خاکستر خانه‌اش معنایی ندارد، پس مقصود گوینده تنها این است که به وسیله‌ی کثرت خاکستر دلیل آورد بر این‌که دیگ‌های زیادی در خانه‌ی او به کار گرفته می‌شود، و در آن دیگ‌ها جهت پذیرایی از مهمان‌ها غذاهایی تهیه می‌گردد، و معلوم است که وقتی پختن غذا در دیگ‌ها جهت پذیرایی از مهمان‌ها غذاهایی تهیّه می‌گردد، ناچار سوخت هیزم هم زیاد خواهد بود، و در نتیجه خاکستر خانه هم زیاد خواهد شد. جریان معنی در هر کلامی که حاوی کنایه باشد همین است.

حال که این نکته را در باب کنایه فهمیدید، شایسته است بدانید که حکم استعاره هم همین است. یعنی موضوع استعاره بر این اساس است که به واسطه‌ی آن معنایی را ثابت کنید که شنونده آن را تنها از معنی لفظ ادراک می‌کند.

توضیح مطلب: ما می‌دانیم تنها وقتی می‌گوییم: "رَأیتُ أسَداً"، که می‌خواهیم در خصوص مردی ادّعا کنیم که او در شجاعت و جرأت، و

این‌که در شدّت مبارزه هرگز بیم و هراس به دل راه نمی‌دهد با شیر مساوی است.

به علاوه، می‌دانیم که شنونده هم اگر این معنی را می‌فهمد از لفظ "أسَد" نیست بلکه این مطلب را از معنی "أسد" استنباط می‌کند. و خود شنونده هم می‌داند که اگر ما او را واقعاً شیر بدانیم هیچ معنایی ندارد، و می‌داند که او فرد انسانی است و شیر نیست، جز آن‌که ما می‌خواهیم بگوییم او از شدّت مشابهتی که با شیر دارد برابریش با شیر به درجه‌ای رسیده که توهّم می‌شود حقیقةً شیر است. این نکته را باید خوب ادراک نمود و در آن تأمّل کرد.

و نیز باید دانست که وقتی عقلا مقایسه و تشبیه می‌کنند کلام خود را بر این اساس می‌گذراند که اشیاء به لحاظ خواصّ معناهایی که در آنها است استحقاق نام‌هایی را می‌یابند نه به لحاظ خواصّ دیگر. بنا بر این وقتی صفت و خاصّه‌ی شیء را برای شیءِ دیگر اثبات می‌کنند اسم آن شیء را هم برای آن اثبات می‌نمایند. بنا بر این وقتی می‌خواهند فرد انسانی را به گونه‌ای معرّفی کنند که شجاعتش از شجاعت شیر کم نیست، و به هیچ حال فاقد آن شجاعت نمی‌باشد می‌گویند: او شیر است. و چون بخواهند او را چنین وصف کنند که در کارهای نیک و صفات عالی و حسن خیره کننده به درجه‌ی نهایی رسیده است می‌گویند: او فرشته است. و اگر بخواهند چیزی را در غایت خوشبویی معرّفی نمایند می‌گویند: آن مُشک است. قاعده همیشه این است. همچنین وقتی می‌خواهند در زمینه‌ی تشبیهْ مطلب را در آخرین درجه بیان کنند اسم

جنس مشبّه را از مشبّه نفی می‌کنند و می‌گویند: او انسان نیست بلکه شیر است. او آدمی نیست بلکه فرشته است. چنان‌که در کلام خدای تعالی آمده است: "ما هٰذا بَشَراً إنْ هُوَ إلّا مَلَکٌ کَریمٌ."[1] امّا اگر نخواهند مشبّه را به طور کلّی از جنسش خارج کنند می‌گویند: "هُوَ أسَدٌ فِي صُورَةِ إنسانٍ" و "هُوَ مَلَکٌ فِي صُورَةِ آدَميٍّ." این معنی را "متنبّی" در زیباترین عبارت به کار برده است:

نَحنُ رَكْبٌ مِلجِنٍّ[2] فِي زِيِّ ناسٍ
فَوقَ طَيرٍ لَها شُخوصُ الجِمالِ[3]

ما سواره‌هایی هستیم از جنّ در قیافه‌ی انسان سوار بر مرغ‌هایی شده‌ایم که زیبایی چشمگیر و بارزی دارند.[4]

ملاحظه می‌کنید، در این جمله برای کسی که تعقّل کند بیانی است روشن که استعاره نقل اسمی از شیء به شیءِ دیگر نیست بلکه ادّعای معنی اسمی است برای شیء. زیرا اگر نقل اسم باشد و جمله‌ی: "رَأیتُ أسَداً"، معنی جمله‌ی: "رأیت شبیهاً بِالأسَد"، را داشته باشد، و ادّعایی در کار نباشد که او به‌حقیقت شیر است مسلماً بیهوده است گفته شود: "لَیسَ هُوَ بِانسانٍ و لٰکِنَّهُ شبیهٌ بِأَسَدٍ".

۱ـ ذیل آیه ۳۲ ـ سوره یوسف. ۲ـ "مِلجِنّ"، مرکب است از دو کلمه‌ی: "مِن" و "اَلجِنّ"، البتّه این نوع تخفیف در کتابت ترک شده است گرچه در خطاب هنوز متداول است.ح ۳ـ دیوان شاعر (شرح واحدی): ۱۸۶.م

۴ـ شاعر در این بیت اسب را از جهت سرعت در میدان جنگ به طیران مرغ تشبیه کرده و جولان و خودنمایی در مقابل دشمن را که گاه ظاهر می‌شود و گاه مخفی، به جنّ تشبیه نموده است.ح

نکته دیگری که لازم است دانسته شود این است که: در کلام عدّه‌ای لفظ «نقل» در مورداستعاره زیاد به کار رفته است. مثلاً می‌گویند: «إنَّ الإستعارَة تَعليقُ العِبارةِ عَلىٰ غَيرِ ما وُضِعَتْ لَهُ في أصلِ اللُّغةِ عَلىٰ سَبيلِ النَّقلِ.»[1] «قاضی ابوالحسن» گوید: «اَلاستعارةُ مَا اكتُفِيَ فيهِ بِالاِسمِ المُستَعارِ عَنِ الاَصلیّ، و نُقِلَتِ العِبارةُ فَجُعِلَتْ فی مكانٍ غَيرِها.»[2] از خصوصیّات بعض معانی غامض و در عین‌حال لطیف این است که تصویر آن بر وجهی که عامّه بدان معتقدند دشوار می‌گردد. لذا در عباراتی که با آن عبارات از استعاره تعبیر می‌شود امری پیش می‌آید که موهِم خطا است. و اطلاق و تعبیر عدّه‌ای در خصوص استعاره که می‌گویند: «استعاره نقل عبارت است از معنی موضوعٌ لَه» صحیح نیست که ملاک و مورد اعتبار قرار گیرد. یعنی هنگامی که هدف شما این نیست که نام شیر را بر فرد انسانی اطلاق کنید مگر بعد از آن‌که او را در جنس شیرها قرار دهید از همان جهت و طریقی که ما بیان کردیم آن اسم را واقعاً از معنی موضوعٌ له نقل نداده‌اید. زیرا شما تنها وقتی ناقل آن اسم می‌باشید که معنی اصلی آن اسم را از این‌که مقصود شما باشد خارج سازید، و به کلّی از آن دست بردارید. امّا این‌که آن اسم را بخواهید از معنیش نقل دهید و در عین‌حال معنی آن را هم اراده کنید امری است محال و متناقض.

۱ـ استعاره تعلیق عبارت است بر غیر معنایی که در اصل لغت برای آن معنی وضع شده است، بر سبیل نقل کلمه.م

۲ـ استعاره آن است که در آن از ذکر معنی اصلی به ذکر اسم مستعار اکتفا شود، و آن عبارت را نقل داده در محلّی غیر از آن عبارت قرار دهند.

۳۷ استعاره نقل و انتقال لفظ نیست، بلکه ادّعای معنی لفظ است برای شیء

باید دانست آنچه در استعاره اصلاً تصوّرش نمی‌شود همان فرض انتقال است. نمونه‌ی آن گفتاری است از "لبید":

وَ غَداةَ ریحٍ قَد کَشَفتُ وَ قِرَّةٍ[1]
إذ أصْبَحَتْ بِیَدِ الشَّمالِ زِمامُها

در آن روزها که بادهای تند و سرمای سخت فشار می‌آورد. در آن هنگام که باد شمال مهار سرما را به دست گرفته به هر طرف که می‌خواست می‌گرداند، من آن روزهای سخت و گرفتاری‌ها را از نزدیکان و یاران خویش برطرف ساختم.

هیچ اختلافی نیست در این‌که کلمه‌ی "یَد" در بیت فوق استعاره است. ولی شما نمی‌توانید معتقد شوید که لفظ "یَد" از شیء به شیءِ

۱ـ "قِرّة"، به کسر، یعنی سرما، و هر سختی و گرفتاری که به انسان یا غیر انسان روی آورد.ح

دیگر نقل داده شده است، بدین معنی که مقصود شاعر این نبوده که چیزی را تشبیه به دست کند تا شما معتقد شوید که کلمه‌ی "ید" به آن شیء نقل داده شده است. بلکه مقصودش این بوده که در وزش و گردشی که باد شمال مطابق طبیعتش هنگام صبح دارد ادّعا کند که شبیه انسانی است که چیزی را به دست گرفته آن را بدان‌گونه که می‌خواهد می‌گرداند، و زیر و رو می‌کند. و چون نظیر فعلی را که انسان با دست انجام می‌دهد برای باد شمال اثبات و ادّعا کرده است لذا برای آن دست را استعاره نموده است. و همان‌گونه که شما نمی‌توانید فرض کنید در لفظ "یَد" نقل صورت گرفته است نمی‌توانید استعاره را در لفظ "یَد" از صفت لفظ بدانید. و اصلاً بیهوده است که بگویید: شاعر لفظ "یَد" را برای باد شمال استعاره کرده است. در نظایر این بیت هم همین قاعده جاری است. یعنی مواردی که گوینده در کلام خود برای شیء یکی از اعضاء انسان را اثبات می‌کند، بدین لحاظ که آن شیء معنایی دارد که در آن عضو موجود است.

وقتی ثابت شد که استعاره نقل و انتقال اسم نیست بلکه ادّعای معنی اسم است. و وقتی در جمله‌ی: "رَأیتُ أسَداً"، فهمیدیم که گوینده خواسته است در توصیف به شجاعت مبالغه نماید، و خواسته است بگوید که آن شخص از لحاظ قوّت قلب و نهایت جرأت به گونه‌ای است که از شیر چیزی کم ندارد می‌فهمیم که ما این مطالب را از لفظ "أسَد" استنباط نکرده‌ایم بلکه از راه ادّعای معنی شیری است که گوینده‌ی کلام آن را دیده است. و چون ثابت شد که استعاره نقل اسم

نیست ثابت می‌گردد که کنایه هم مانند استعاره است. زیرا در کنایه هم معنی و مقصود کلام را از طریق عقل می‌فهمیم نه از راه لفظ.

و هنگامی که فهمیدید طریق علم به مقصود کلام در استعاره و کنایه هر دو عقل است، لازم است بدانید که در تمثیل هم قاعده همین است. بلکه موضوع در تمثیل آشکارتر می‌باشد.

این حکم و قاعده در هر کلامی هم که ضرب‌المثل شده است همین است. و بر هرکس که اندک تشخیصی دارد کاملاً روشن است که مقاصدی را که مردم در ضرب‌المثل‌ها دارند از الفاظ فهمیده نمی‌شود، بلکه معانی حاصل از مجموع کلام است که به آن مقاصد و اغراض راهنماست. و اگر آن معنایی که غرض گوینده است از لفظ معلوم می‌شد دیگر این جمله که می‌گویند: برای فلان مطلب چنین مثل زده‌اند، معنایی نداشت. یعنی لفظ نیست که مثل زده می‌شود بلکه معنی است. بنا بر این وقتی در باره‌ی فرموده رسول اکرم(ص) که: "إیّاکُم وخَضراءَ الدِّمَن"،[۱] می‌گوییم: رسول خدا(ص) "خضراء الدّمن" را مثل زده است برای زن زیبایی که در محیط نامساعد تربیت شده است، مقصود این نیست که آن حضرت لفظ "خضراء الدّمن" را برای آن زن مثل زده است.

حال که با این توضیحات بطلان اعتراض‌های وارد بر ما روشن شد شایسته است بدانید مزایایی را که شما برای استعاره و تمثیل و کنایه نسبت به کلامی که به همان صورت ظاهرش به کار رفته است ادراک می‌کنید، و مبالغه‌ای را که در این کلام‌ها احساس می‌نمایید در خود معانی

۱ـ امثال میدانی، ۱:۲۱ ـ کشف الخفاء: ۳۱۹ـ لسان العرب "دَمَنَ" ـ م

که گوینده در گفتارش به آنها قصد می‌کند وجود ندارد، بلکه این مزایا در طریق اثبات و ادّعایی است که متکلّم در خصوص آن معانی می‌کند. و شما هم اگر می‌شنوید که می‌گویند مقام این نوع کلامها آن است که برای معانی شرافت و ارزشی ایجاد می‌کنند، و معانی را در نفوس شنوندگان عظیم جلوه می‌دهند باید دانست که مقصودشان خود آن معناهایی نیست که گوینده با اِخبار خود آنها را منظور نظر قرار می‌دهد، از قبیل معنی مهمانداری، و شجاعت و تردید در رأی و بیعت، بلکه مقصودشان اثبات و تحکیم این معانی است جهت شخص، یا چیزی است که برای آن اثبات یا از آن اِخبار می‌شود. بنا بر این وقتی برای کنایه نسبت به تصریح مزیّتی قائل می‌شوند این مزیّت را در معنی مُکَنّیٰ عَنه قرار نمی‌دهند، بلکه مزیّت در اِثبات این معنی است برای شخص یا چیزی که به جهت آن اثبات شده است.

توضیح این‌که: ما می‌دانیم معانی که از آن می‌خواهند خبر دهند با کنایه کردن از آن معانی به معانی دیگر، و ترک ذکر الفاظی که در لغت متعلّق به آن معانی است، در ذات خود تغییر نمی‌کند. و کسی شکّ نمی‌کند که معنی طول قامت و کثرت مهمانداری با کنایه آوردن از این دو معنی به طول بند شمشیر و کثرت خاکستر زیر دیگ تغییر نمی‌کند، در حالی که اگر فرض کنیم این دو معنی تغییر می‌کنند نتیجه‌اش آن است که کنایه از این دو معنی نباشد بلکه از غیر این دو معنی باشد. البتّه این مطلب را در ابتدای کتاب ذکر نموده‌ام و گفته‌ام علّت آن‌که اثبات وقتی از طریق کنایه باشد مزیّتی دارد که تصریح آن مزیّت را ندارد؛ همین

است که وقتی شما از کثرت مهمان به کثرت خاکستر دیگ کنایه می‌کنید در حقیقت کثرت مهمان را همراه با اثبات شاهد و دلیل و آنچه به وجودش یقین است ادّعا کرده‌اید. و این امر از اثبات کثرت مهمان بدون شاهد و دلیل بلیغ‌تر است، زیرا کثرت مهمان در لباس کنایه در حکم ادّعایی است همراه با شاهد. و این‌که استعاره بلیغ‌تر از حقیقت است سببش آن است که وقتی شما در مورد فردی ادّعا می‌کنید که حقیقةً شیر است این ادّعا بلیغ‌تر و در مساوی نمودن آن فرد با شیر در شجاعت قوی‌تر است. زیرا محال است کسی از جنس شیر باشد ولی فاقد شجاعت شیر باشد.

قاعده در تمثیل هم چنین است. یعنی وقتی می‌گویید: "أراکَ تُقَدِّمُ رِجلاً و تُؤخِّرُ أُخریٰ"، این کلام در اثبات تردید بلیغ‌تر است از این‌که بگویید: "أَنتَ کَمَن یُقَدِّمُ رِجلاً و یُؤخِّرُ أُخریٰ."

اینک به بیت زیر توجّه کنید:

فَأسبَلَتْ لُؤلُؤاً مِن نَرجِسٍ، و سَقَتْ
وَرداً، و عَضَّتْ عَلَی العُنّابِ بِالبَرَدِ[1]

مروارید اشک را از نرگس چشمانش فرو ریخت، و گل رخسارش را بدان آبیاری کرد، و با دندان‌های سپید تگرگی خود عنّاب لبش را بفشرد.

ملاحظه می‌کنید که بیت فوق به شما این مطلب را افاده کرده است که اشک از شباهت به مروارید، و چشم از شباهت به نرگس هیچ نوع

۱ـ از وَأواء دِمشقی، ابوالفرج محمّد بن احمد غسّانی، شاعر قرن چهارم هـ. دیوان شاعر، ۸۴ ـم.

نقص و محرومیّتی ندارد. بنا بر این حسن و لطافتی را که در این بیت احساس می‌کنید، و نشاط و جنبشی را که از این بیان می‌یابید تنها جهتش آن است که معنی را این‌گونه به شما افاده کرده است. یعنی شما می‌توانید این معنی را به طور صریح هم بیاورید و بگویید: "فَاَسْبَلَتْ دَمعاً کَأَنَّهُ لُؤلُؤٌ بِعَینِهِ مِن عَینٍ کَأَنَّهَا النَّرجِسُ حَقیقَةً." ولی با این عبارت، دیگر از آن حسن و لطافت مطلقاً چیزی احساس نخواهید کرد.

پس بدانید علّت آن‌که بیت فوق شما را جذب کرده در روح شما نشاطی پدید آورده است این است که در اثبات شدّت شباهت مزیّتی را به شما ارائه کرده در بیان آن وجد خاصّی را برای شما ایجاد نموده است که در طبع هر انسانی این حالت فطری هست که از این طرز بیان نشاط می‌یابد، و در نفس خود اهتزازی احساس می‌نماید.

و نیز گفتار "متنبّی":

بَدَتْ قَمَراً و مالَتْ خَوطَ بانٍ
و فاحَتْ عَنبَراً وَ رَنَتْ غَزالاً[1]

همچون ماه آشکار شد، و مانند شاخ نرم درخت بان خرامان حرکت کرد. بوی خوش دهانش چون عنبر است، و راه رفتنش همانند غزال.

از خصوصیّات استعاره آن است که هرچه در مخفی کردن تشبیه بیش‌تر سعی کنید حسن آن بیش‌تر می‌شود، تا آنجا که استعاره‌ی بسیار جذّاب و کم‌نظیر آن است که کلام طوری تألیف شده باشد که اگر بخواهید

۱ـ دیوان شاعر (شرح واحدی): ۲۱۷ـ از قصیده‌ای در مدح بدر بن عمّار ـ م.

تشبیه را ظاهر و آشکار سازید کلام شما به صورت جمله‌ای بی‌معنی و سبُک در می‌آید که طبع از آن کراهت دارد، و گوش آن را نمی‌پذیرد.

بحث در خصوص مَجاز هم همچنان است که در مورد استعاره گفتیم. زیرا مجاز هم چیزی جز استعاره نیست. تنها فرقش این است که مجاز اعمّ است. یعنی هر استعاره‌ای مجاز است ولی هر مجازی استعاره نیست. و اگر دقّت کنیم می‌بینیم در قسمتی از مجاز که بر آن استعاره اطلاق نمی‌شود عدّه‌ای اشتباه کرده‌اند؛ آن هم به صورتی ناپسند و زشت. بدین معنی که بنا به گفتار آنها لازم می‌آید که آیه‌ی شریفه‌ی: "هُوَ الَّذی جَعَلَ لَکُمُ اللَّیلَ لِتَسکُنوا فیهِ وَ النَّهارَ مُبصِراً"[۱]، به این جهت افصح باشد نسبت به اصلش یعنی: "وَ النَّهارَ لِتُبصِروا أنتُم فیهِ" که در حروف "مُبصِر" (با توجّه به این‌که آیه‌ی شریفه فعل را بر سَعه‌ی کلام برای "نهار" قرار داده است) وصفی پدید آمده که وجود نداشته است. همچنین لازم می‌آید علّت این‌که جمله‌ی شاعر که گفته است: "فَنامَ لَیلی و تَجَلّیٰ هَمّی"، افصح است از جمله‌ی: "فَنِمْتُ فی لَیلی"، آن باشد که این مجاز در لفظ "نامَ" و "لَیل" ذوقی را ایجاد کرده است که این دو لفظ قبلاً نداشته‌اند. و این هم از سخنانی است که به عاقل حق می‌دهد از آن شرم نماید، که از روی اهمال، فکری کند که به چنین سخنی منتهی شود.

۱ـ یونس /۶۷.

در تکمیل این فصل؛ مجاز و ایجاز دلالت دارند بر این‌که فصاحت متعلّق به معانی است نه به الفاظ

حال که فهمیدید لازمه‌ی اعتقاد آن عدّه در باب استعاره و مَجاز چه بود، اکنون لازمه‌ی اعتقاد آنها در باب ایجاز را ملاحظه کنید که چگونه عجیب‌تر است. یعنی بنا بر رأی اینها اگر لفظ فصیح باشد به لحاظ مطلبی که به خود لفظ برمی‌گردد نه به لحاظ معنای آن لازمه‌اش آن است که لفظ موجز باشد به جهت امری که به خود لفظ برمی‌گردد. این سخنی است بیهوده که به آن می‌خندند. زیرا معنی ایجاز این است که با لفظ کم به معنای زیادی راهنمایی شویم. و هنگامی که شما ایجاز را وصفی برای لفظ به لحاظ معنای آن لفظ ندانید معنای ایجاز هم باطل خواهد شد.

به علاوه، در باب ایجاز معنای ارزشمندی است که حق بود در ضمن مباحث گذشته بیان کرده باشیم. و آن این است که: وقتی عاقل در آن تأمّل می‌نماید یقین حاصل می‌کند که ایجاز کاری ندارد به این‌که معانی الفاظ را زیاد یا کم کند، زیرا معانی نهاده شده در الفاظ به طور کلّی از آنچه واضع لغت اراده کرده است تغییر نمی‌کند. و چون این موضوع ثابت شد روشن می‌شود که جمله‌ی: «كَثْرَةُ المَعنىٰ مَعَ قِلَّةِ اللَّفظِ»،[1] معنایی ندارد جز آن‌که بگوییم متکلّم به وسیله‌ی دلالت معنی بر معنی خود را به فواید و نکاتی مرتبط می‌کند که اگر با لفظ می‌خواست آن را بیان نماید احتیاج به لفظ زیادی داشت.

۱ـ که در تعریف ایجاز گفته‌اند.ح

ــــ منابع و مآخذ

۱ـ قرآن مجید، ترجمه‌ی دکتر محمّد مهدی فولادوند، نشر دارالقرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ط ۱۳۷۴.

۲ـ فرهنگ جامع نوین، احمد سیّاح، ط ۹، سال ۱۳۹۸ هـ

۳ـ المنجد فی اللّغة، ط جدید، بیروت.

۴ـ دلائل الاعجاز، شرح و مقدّمه از: دکتر محمّد رضوان دایه ـ دکتر فایز دایة، ط ۱۴۰۳ هـ بیروت.

۵ـ دواوین شاعران عرب که در کتاب نام و شعرشان مطرح شده است. از قبیل: زُهَیر، کعب بن زهیر، بشّار، بُحتری، متنبّی، ابونواس، جریر و فرزدق.

۶ـ اسرارالبلاغة فی علم البیان، شیخ عبدالقاهر جرجانی، ط ۲، ۱۴۰۴ هـ.، چاپخانه امیر، قم.

۷ـ ترجمه و شرح اسرار البلاغة، از: دکتر جلیل تجلیل، ط دانشگاه تهران، سال ۱۳۷۰ ش.

۸ـ اسرارالبلاغة، تحقیق از هـ ـ ریتر ـ ط ۱۹۵۴م، استانبول.

۹ـ جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البدیع، از سیّد احمد هاشمی، ط بیروت.

۱۰ـ معالم البلاغة، از: دکتر محمّد خلیل رجائی ط دانشگاه شیراز، ۱۳۴۰ ش.

۱۱ـ روش گفتار، از: زین الدّین (جعفر) زاهدی، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ش.

۱۲ـ المجانی الحدیثة، بادارة فؤاد افرام البستانی. ط ۳، بیروت.